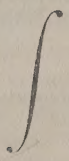
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM. 3. JULIO-SEPTIEMBRE 1945 MADRID VOL. I.

SUMARIO

Págs.

¿Filósofo San Agustín?, por *Joaquín Iriarte, S. I.* 275
La verdad del relativismo, por *Alejandro Roldán, S. I.* 299
El platonismo epistemológico de Santo Tomás en un libro reciente, por *Luis Martínez Gómez, S. I.* 323

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Sobre la duda real negativa como actitud inicial ante el problema crítico, por *Miguel Flori, S. I.* 343
A propósito de un libro, por *José Hellín, S. I.* 348
Abstracciones en Heidegger, por *J. Iturrioz, S. I.* 353
Indeterminismo en la física moderna, realidad objetiva del conocimiento, fenomenismo. Discurso de S. S. Pío XII a los miembros de la Pontificia Academia de Ciencias. [Introducción y traducción, por *J. Roig Gironella, S. I.*] 357

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 400].

I. LIBROS.—Memoria de los actos celebrados en la ciudad de Vich en conmemoración del centenario de "El criterio", de Balmes (1843-1943).—Balmesiana: Conferencias sobre "El criterio", de Balmes.—*Huidobro, E.*: Dios a la vista.—*Tredici, J.*: Breve curso de historia de la filosofía.—*San Francisco de Asís*: Sus escritos, Florecillas, Biografías del Santo, por Celano, San Buenaventura y los tres compañeros. Espejo de perfección.—*Palmés, F.*: Balmes y el Papa.—*Esteban Romero, A. A.*: La concepción suareziana de la ley 369
II. REVISTAS.—Crítica. Metafísica. Teología natural 377

CRÓNICA.

El R. P. Manuel Barbado, O. P., *in memoriam*.—Solemnidades académicas.—Nueva publicación 397

Libros recibidos 399

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1945:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Plaza de Santo Domingo, 13.—Apartado 8.001.—Madrid.**

Imprenta Sucesores de Rivadeneyra, S. A.—Paseo de Onésimo Redondo, 28.—Madrid

¿FILOSOFO SAN AGUSTIN? *

EN vísperas de 1930, ante el sesquimilenio de la muerte de S. Agustín, el pensamiento civilizado entero se vuelve al gran Doctor, el mayor de los pensadores cristianos (Hessen), y en torno a él habrá de oírse cuanto relacionado con la noción de la filosofía cristiana se escuche por tan fausta fecha. Empezamos, pues, un capítulo agustiniano que nos diga entre otras cosas si el Hiponense dejó de ser filósofo al ser filósofo cristiano (grupo Mandonnet) o si por ser filósofo cristiano es el único gran filósofo del cristianismo que nos dirá el grupo Eucken [1]. Sus descalificadores, lo mismo los que se aferran a la autonomía absoluta de la razón (grupo Bréhier) como los muy pagados de los purismos metodológicos y defensores de un racionalismo cristiano con la fe como norma negativa y una filosofía meramente compatible con la Revelación como resultado, van a ver bien contrastadas sus afirmaciones. Si el método y la técnica son factores decisivos en el ser del filósofo, S. Agustín, con asombro de los más calificados autores católicos y protestantes, es lo que nuestro epígrafe dice y debe quedar borrado de la Historia de la filosofía. Mas si no son factores decisivos, el Santo tiene un bien ganado puesto en la filosofía y no en otra sino en la que se dice cristiana, esto es en la amplia fecundación de la mentalidad pagana operada por el cristianismo, cuyo agente principal es él [2]. Todavía más: si la metodología no es factor decisivo en el ser de la filosofía y hay no sólo una filosofía cristiana sino una Sabiduría, la luminosa Sapiencia hija de la razón y de

---

* Continuación (II) del estudio *La Controversia sobre la Noción de la Filosofía Cristiana*. Cf. PENSAMIENTO I (1945) 7-29.

[1] Muy pronto se da a conocer este grupo hasta ahora no presentado como los dos que en la página figuran y el de Gilson que no figura.

[2] Precisamente es San Agustín quien por vez primera usa el término dual de "Philosophia christiana" (Cf. *Contra Jul. Pelag.*, IV, 14, 72) y recalcando que no quiere cultivar más que ella.

los dones superiores de la religión místicamente buscados y en posesión de una supra-técnica, S. Agustín entonces tiene nuevo relieve y nueva significación. Todas estas cuestiones van a agitarse en el presente capítulo que ilumina con luz indirecta pero abundante el gran tema. Digo indirecta, porque durante el aniversario no se entra todavía de lleno en el terreno nocional, sino que *se vive un hecho de cristianización magna de la filosofía.* Pero ese hecho ampliamente reconocido y aclamado, nos prepara para las discusiones doctrinales que no tardarán en llegar y dar a estas páginas el temple humano y temperamental que como a contraversistas pueda corresponderles.

Como primer preludiante del ciclo jubilar que reseño—si bien sólo en el punto concreto de nuestra controversia [3]—, quede mencionado el agustino A. C. VEGA, que, en su *Introducción a la Filosofía de San Agustín* (1928), escribe sobre las dos cumbres de la filosofía cristiana, el Hiponense y el Aquinate. No se hace eco todavía de la discusión entonces naciente más allá del Pirineo, pero era ir a su encuentro y prevenirla hasta cierto punto el fijarse en la superación de tantas oposiciones como las que en estratos más bajos suelen ofrecérsenos cuando hablamos de nuestros métodos y sistemas filosóficos. Para Vega, San Agustín y Sto. Tomás deben ser contemplados en el punto de intersección de sus no escasas diferenciaciones, allí donde se puede hablar de dos momentos de una misma vida mental que se completan y armonizan a base de los grandes principios cristianos [4].

BRÉHIER, anteriormente presentado a mis lectores, es el que por esta misma fecha de 1928 da a la cuestión un giro importante y de valor histórico innegable. Lo lleva a los públicos de los ateneos e institutos laicos, presagiando ya el auge que la Controversia ha de alcanzar

---

[3] Entre las reseñas de la literatura jubilar agustiniana, una puramente bibliográfica es la de R. González en *Religión y Cultura,* 15 (1931) 461-509. Recoge 574 trabajos grandes y chicos—muy chicos algunos—, y eso que faltan todavía los de los grupos protestantes. De las reseñas de conjunto de esa misma literatura, la más completa y sistematizada—sin que le falten trozos de crítica muy pertinente a nuestra cuestión—es sin duda la de F. Van Steensberghen en *Revue Néoscolastique de Philos.* 1932, pp. 366-387; 1933, pp. 106-126, 230-281. También es reseña de conjunto, si bien más ligera, la de R. Kremer: "Saint Augustin philosophe chrétien. En lisant les publications du centenaire", en *La vie Intellectuelle,* 13 (1931) 220-235. Boletines Agustinianos de valor y no ajenos a nuestro propósito son asimismo los del P. Cuervo *Ciencia Tomista,* 127 (1931) 218-243, y P. Boyer *Gregorianum.* XI (1930) 600-617; XII (1931) 618-639). Habrá ocasión de referirse a sus apreciaciones y críticas.

[4] p. VII-XVI. Otro estudio prometedor en su título: "S. Agustín y Sto. Tomás en la filosofía cristiana" (cf. *Archivo Agustiniano,* 1928 pp. 311-316) por A. González, tiene muy escaso valor, y por eso lo paso por alto.

presto. Sucede el hecho en aquel "Instituto de Estudios Superiores" de Bruselas que simboliza la obsesión anticlerical de su creador Verhagen, donde lee tres conferencias con la pregunta: "¿Hay una filosofía cristiana?", y a la que contesta rotundamente *NO*, pero con espíritu muy distinto al del *NO* de los lovanienses vecinos que, aunque contrarios a toda noción confesional y como de técnica cristiana, estaban muy lejos de negar las grandes realizaciones filosóficas de autores y sistemas cristianos [5].

Bréhier sí niega que, propias o sólo apropiadas, sean dignas de figurar en el cuadro de la cultura occidental. Recogiendo y analizando como historiador datos y cuadros existentes, nada encuentra en el esfuerzo mental cristiano que sea original, que deba asignársele como de algún valor. S. Agustín, según él, ha mezclado con la religión el gran legado platónico que le ha tocado en suerte. Lo de Sto. Tomás y su escuela es un aristotelismo que se desliga más de la religión, pero deja a la razón una existencia precaria al subordinarla a la fe; fué ya más auténtico el racionalismo cartesiano del seiscientos si bien al derivar a la religión natural dejase de ser cristiano; y el hegelianismo, otra de las grandes corrientes cristianas según Bréhier [6], es especulación que degenera rápidamente en el Humanismo. Como alguna otra corriente que también analiza queda asimismo descalificada, puede ir repitiendo al pie de cada párrafo y a modo de estribillo esta o parecida sentencia: en el mundo cristiano no hay una filosofía "veri nominis", y si la hay, ha dejado de ser cristiana. Para al fin ya de la disertación remachar su posición "anti-cristiana" con esta conclusión que implica desconocimiento bastante notable de la estructura tan diversa de las Ciencias del espíritu y de la naturaleza: "De una filosofía cristiana no cabe hablar con más sentido que de una matemática o de una física cristiana" [7].

Prescindiendo ahora de la aseveración final—vieja en su formulado como que data de Feuerbach (1839) y la habían repetido Blondel (1896), De Wulf (1904) y la repetirán más tarde Baudin (1934) y Degl'Innocenti (1941)—que por implicar una cuestión doctrinal y de derecho habrá de ser discutida en otro lugar; sin entrar tampoco en todo el contenido histórico de las tres conferencias que por publicadas en 1931

---

[5] Véanse estos detalles de tiempo y lugar en la nota 1 de la p. 133 de su artículo: "Y a-t-il une philosophie chrétienne", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38 (1931) 133-162.

[6] El hegelianismo por su negación de la trascendencia está calificado de intrínsecamente anti-cristiano.

[7] p. 162.

habrán de tener réplica adecuada ese mismo año, fijémonos en el planteamiento del problema. Bréhier secciona en épocas nuestra filosofía como si se tratara de unidades intrínsecamente varias y separables al modo de las filosofías modernas en que cada doctrina nace y muere con sus autores. Nada sabe de una filosofía perenne y de crecimiento orgánico—no de meras yuxtaposiciones concordistas—que desde la predicación de N. S. Jesucristo y muy antes de la Escolástica de Sto. Tomás, pasando por Justino, Agustín, Anselmo, puede ser una en puntos sustanciales. No se imagina que los neo-platonismos del uno y los aristotelismos del otro y hasta los introspectivismos de Descartes se alarguen coincidentes en multitud de líneas no obstante muy claras divergencias, como el gótico que ya es en el románico de transición y llega siendo uno por la pureza ojival hasta el flamígero o florido.

Aun aplazando según queda dicho para más tarde la discusión con Bréhier, creo inaplazable lo relativo a S. Agustín como dicho en vísperas de su gloriosa conmemoración. En él se detiene con especial interés [8], reconociéndole de paso personalidad extraordinaria, mientras el agustinismo-escuela, esto es la filosofía anterior a la síntesis Albertino-tomista, lo despacha con breves frases y de muy poca estima, sin duda por verlo desahuciado entre no pocos de la mentalidad tomista [9]. Resumido su pensamiento es como sigue:

San Agustín heredó como el resto de los pensadores cristianos una concepción del cosmos que creía a éste inmutable en el orden así físico como histórico y lo hizo mudable, sometido a procesos como los de la creación y de la conservación, del pecado y la redención. Sin embargo dice Bréhier, no hay en ello aportación propiamente filosófica, sino sometimientos de la razón a la religión. Es ésta la que invade y deforma el pensamiento heredado. No ve Bréhier que el gran africano, en vez de renunciar con ello a las doctrinas platónicas, las complete, las lleve a perfeccionamiento con un Verbo eterno que es el fundamento de las ideas y del orden universal, pero en un plano dinámico donde surge la creación del mundo y de las almas en el tiempo y donde hay una historia o "procursus" con momentos de infancia, plenitud y término, verdades reveladas es cierto pero que la filosofía puede muy bien racionalizar en parte no sólo sin contradecir el platonismo, sino corrigiéndolo

[8] p. 134-141.

[9] Debemos a Souriau (citado más adelante) el detalle de haberse aprovechado Bréhier de los anti-agustinismos de Mandonnet y Chenu. Bréhier, efectivamente, conoce las quejas de Gilson contra dichos autores, y muy al revés de antes en la *Historia de la Filosofía*, quita ahora valor a los pre-tomasianos.

más bien donde lo había menester. San Agustín que tomó de los neoplatónicos su amor a la sabiduría y a lo suprasensible, su predilección por Dios y el alma, añadió por su parte tesis tan fundamentales como las de la creación, de las verdades eternas que tienen su principio y su valor en Dios—fundamento del conocimiento, causa del ser y norma de la vida—, la esencia del mal, la providencia y la dirección de la historia, la inmortalidad personal, el libre albedrío, las sanciones de ultratumba, la obligación de un perfeccionamiento moral para el individuo y las sociedades, etc. Es decir, que una visión plotiniana estática y de inmovilidad como de estío a las horas del mediodía adquiere movimiento y vida, exige esfuerzos con que llevar la historia propia y de la colectividad a las cumbres de la civilización cristiana. Obra que el pensamiento occidental ha hecho bien en registrar como de dimensiones que afectan a la historia universal, "Weltgeschichtliches" nos dirán unánimemente los germanos. Oigamos al respecto una cuantas voces no fácilmente recusables para el racionalismo de Bréhier, ya que son las más escogidas de la Alemania pensadora. Dice EUCKEN: "San Agustín es el único gran filósofo que brota del propio seno del cristianismo" ("auf den eigenen Boden des Christentums", Precisa WINDELBAND: "Este [San Agustín] es el verdadero maestro de la Edad media. No sólo se entrelazan en su filosofía hilos del pensamiento cristiano y del neo-platónico, ideas de Orígenes y de Plotino, sino que con energía creadora ha sabido concentrar su mente los pensares todos de su época y las ansias de Salvación que tienen cumplimiento en la Comunidad cristiana: su doctrina *es la filosofía de la Iglesia cristiana*." Viene a hacerles eco DILTHEY: "[San Agustín] el más profundo pensador de esta nueva edad de la metafísica [...], suplantó y superó la antigua visión del mundo con un comprensivo sistema de la ciencia cristiana" [10].

Ahí tenemos un S. Agustín príncipe de los pensadores que han sabido llevar el cristianismo a la estructura de la filosofía pagana, hasta

---

[10] *Cf.* para EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der Grossen Denker* (1919) p. 208; para WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1935) p. 221-22; para DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1933) p. 258-259. Es de notar en dichos autores, además de los encomios mencionados, la extensión que conceden en sus estudios a S. Agustín y que le consideren como un caso aparte entre los pensadores cristianos todos. Conforme en todo con los citados y formando con ellos un grupo (el grupo Eucken) hablan otros bien conspicuos de su generación y confesión Harnack, Seeberg, Siebeck, Troelsch, Loofs, etc. Véase si se quiere Grabmann en el *Aurelius Augustinus* (que en seguida se estudia) p. 96, y Vega, o. c. p. 1-20. ¡Qué avance desde los tiempos de Hegel que apenas cita al Genio africano en su *Historia de la Filosofía*, y que aun en sus obras todas, a juzgar por las pobres referencias que encontramos en el *Hegel-Lexikon* de Glockner, jamás le dedicó dos líneas seguidas!

dejarlo fusionado con ella en compacto sistema doctrinal. Para dichos autores el Santo no sólo es un cristiano que filosofa sin contradecir a su fe, sino una filosofía que se cristianiza, esto es· que deja pasar a su ser y constitución caudal amplísimo cristiano.

Como Bréhier a Bruselas, lleva GILSON la Controversia primero a la puritana Harvard, a las aulas mismas que ostentan el nombre del Rdo. Emerson, cristianismo frío y des-esenciado, después a la Sorbona, y a continuación a Roma. Él es quien abre la marcha en los grandes homenajes al Doctor de los Doctores (Bossuet) con su libro *Introduction à l'étude de Saint Agustin* [11]. Curso leído meses antes en las dos universidades citadas y que tuvo, nos dice el prólogo, la virtud de despertar en los ánimos juveniles que lo oyeron la frescura viviente de un descubrimiento. Muchas obras de conjunto tenía ya Agustín. Baste recordar las magnas de los últimos tiempos por Nourrisson, Storz, Martin, Portalié. Gilson con todo supo sumergir la nueva suya en el ambiente batallador de "su" gran ideal, la filosofía cristiana. Hubo de ver al hijo de Santa Mónica siguiendo a Dios con la inteligencia y la voluntad, con la contemplación subida y la acción moral, con la fe y la razón, con la vida toda. Más que en la alteza misma de las páginas del Hiponense se fija Gilson en el espíritu cristiano que aspiran, el teocentrismo que envuelven, y presenta su obra como se concibió y salió a luz, queriendo ser una exploración racional del contenido de la fe, aunque dicha exploración no se encierra en los límites de la especulación que decimos teología especulativa, sino que busca ser filosofía. San Agustín no sólo argumenta con las premisas de la fe sino que medita en planos de meditación pura si bien sobre objetos propuestos por la fe, simplemente propuestos [12]. Es que no admite una filosofía laica, abandonada a sus solas fuerzas y a modo de cuerpo doctrinal separado [13]; quiere que la filosofía griega vaya a fundirse en la unidad de la sabiduría cristiana y conquiste la bienaventuranza, el conocimiento del Bien beatificante.

Contra el agustinismo así orientado hay oposiciones seculares, continúa Gilson en el cap. final. La objeción fundamental que suele hacérsele es estar en pugna con la noción de filosofía como búsqueda autónoma y racional, a saber en esfera exclusivamente de la razón. Gilson admite aquí de plano—y lo admitió antes (p. 41)—que no sea filosofía

[11] Es parte de *Études de Philosophie Médiévale*, XI (1929) pp. II y 352.
[12] p. 301.
[13] p. 293; 301.

en este sentido [14]; mas los que por eso niegan que pueda ser filosofía —y filosofía tanto como cristiana—, tienen nociones sobre el particular que no acepta y piden una revisión radical. Aquí es donde se encuentra aquella su frase: "Todo el estudio de la noción de la filosofía cristiana había de rehacerse" [15], que, recogida por varios autores, provoca una de las discusiones más vastas de la historia de la Filosofía.

Los descalificadores de la filosofía agustiniana—se refiere entre otros a Mandonnet y Chenu—harían mal en identificar al Hiponense con los partidarios de una filosofía ancilar, porque no habiendo jamás imaginado él una filosofía separada de la teología, mal pudo imaginársela como criada o esclava. No separada, pero tampoco confundida, con ideas imprecisas sobre sus respectivas esferas y funciones. Lo que sí hace es abrir los ojos a lo que la fe muestra; abrirlos de par en par, de modo que al fecundarse la mente con su luz, al recorrer racionalmente lo mismo que era objeto de la fe, surja en campo propio la filosofía cristiana, obra del pensador "que considera la revelación como manantial de luces para su razón", que sabe "moverse en las interioridades de la fe" ("se mouvoir à l'intérieur d'une foi") [16].

La observación gilsoniana de haber distinguido el Santo los dos dominios—extremo en que hemos de ver le acompañan otros autores de nota—tiene importancia decisiva en la cuestión. Ya que en tal supuesto no sería teologista o víctima de una confusión de ideas—lo que argüiría un sentido filosófico nulo—, sino consciente buscador de grados superiores del saber. ¿Con qué acierto? Es pregunta que hacemos nosotros, y a la que hay que contestar que con el máximo para quienes profesan o propugnan la Sabiduría. Para quienes hoy, a fin de entendernos mejor con los intelectuales no-cristianos, buscamos una filosofía cristiana sí, como sometida a la revelación y beneficiándose de ella, pero científicamente pura, técnicamente impecable y apta para alternar con la de ellos, la elevación agustiniana es excesiva y hubo de ser "rectificada" por el tomismo. Y esta rectificación es la que notan como necesaria los del grupo Mandonnet, aunque cargando demasiado el acento en lo del teologismo agustiniano y achacándolo si no a confusión nocional, sí de realizaciones. El agustinismo en el segundo sentido (no de alta sabiduría, sino en cuanto llamado a moverse dentro de la técnica científica aunque asistido siempre de la fe) tendría, es verdad, mucho de orden teo-

[14] p. 293.
[15] p. 300, nota 2.
[16] p. 301-2, nota 1.

lógico y no tanto rigor metodológico. Pero ¿es que "re"—y no sólo "iure"—lo tuvo el Tomismo desde sus primeros pasos?

Gilson era un heraldo de las fiestas agustinianas, como asimismo lo era GRABMANN que en el mismo año de 1929 re-editaba su obra *Los pensamientos fundamentales de San Agustín sobre el alma y Dios* [17], haciendo notar cuán falso resulta históricamente oponer sin más San Agustín a Sto. Tomás y a la escolástica. Como quien dice: Hay que pensar más en los puntos de coincidencia existentes en los dos grandes pensadores cristianos, sígase el sistema que se quiera. Hay un vértice donde las oposiciones cesan y es el de la filosofía—no cristiana porque no será Grabmann partidario de una filosofía confesional—pero sí de cristianos como contrapuestos a todos los demás intelectuales. Heraldos hemos dicho a Grabmann y Gilson. Entremos ya en el estudio de la celebración misma:

Dentro ya de ella el homenaje cronológicamente primero que nos sale al paso es el de *Archives de Philosophie* de los Jesuítas franceses [18]. Se publicaba a principios del año, y en sus 274 pp. era un Cuaderno o "Cahier" totalmente agustiniano. Sus seis estudios (alguno como el de Jolivet: "El problema del mal", de 104 pp.; verdadero tratado) eran las primicias de las docenas que por los vastos campos filosóficos iban a emprenderse en pos del gran Doctor en tan gloriosa fecha.

Los que directamente nos afectan son los de ROMEYER y MONNOT. El primero comenta el libro gilsoniano que acabamos de presentar y en primer término su problema de la filosofía cristiana [19]. Aunque no íntegro—asevera—, lo más valioso del pensamiento filosófico agustiniano surge en efecto de la meditación del *Credo*, esto es, del dogma cristiano, a fin de por él descender analógicamente a los dominios de la filosofía y utilizarla para mejor vivir la fe y llegar al puerto de la Bienaventuranza [20]. Lo que por otra parte, continúa, no es sólo de S. Agustín y los agustinianos, sino también de los tomistas. Santo Tomás—aquí Romeyer va de la mano de Grabmann y Baeumker antes aludidos—se aplicó a hacer ver la armonía del dogma con las exigencias o anhelos de la naturaleza humana, si no con el éxito grandioso del Hiponense, superándole en cambio en la organización de las verdades filosóficas que

[17] *Die Grundgedanken des hl. Augustins über Seele und Gott*, primera ed. 1918.
[18] *Vol. VII, Cahier II, Études sur Saint Augustin*, 1930.
[19] "Trois Problèmes de Philosophie augustinienne, A propos d'un livre recent", pp. 200-243.
[20] p. 205-10.

sirven de base a la fe y diseñando ya con método y autonomía el gran edificio filosófico. Mandonnet, Chenu y Gardeil, discurre Romeyer, conceden a los agustinianos una filosofía cristiana pero por la que dejarían de ser filósofos para ser teólogos [21]. Tanto como desestiman en ello la labor filosófica agustiniana, exageran la de Sto. Tomás. San Agustín supo distinguir teóricamente los dos métodos de la filosofía y la teología; y, partiendo de la fe, construir si no un sistema pagano de metafísica, al menos un conjunto de verdades, reveladas o no de hecho, que se refieren al orden natural. En ello Gilson ha insistido demasiado poco, suponiendo que la marcha del alma hacia Dios empieza y termina en la fe, cuando es "y debe ser" susceptible de base racional, cuando en S. Agustín hay de hecho no sólo el "credo ut intelligam", sino el "intelligo ut credam". En suma: S. Agustín es filósofo cristiano en doble sentido, por su teologismo o cultivo de la Sabiduría (título primario) y por sus meditaciones destinadas a servir de base a la fe (título secundario) [22]. Y el punto de la filosofía cristiana, como ha dicho Gilson en su respuesta a Mandonnet y Chenu, debe quedar revisado.

Monnot en el estudio que titula "Ensayo de Síntesis filosófica" [23], cree posible con elementos estrictamente agustinianos una reconstrucción filosófica pura. Quiere decir, que podía procederse a un esquema o plan de las partes todas de la filosofía siguiendo directrices que están implícitas en el libro XI de la Ciudad de Dios. En esta más o menos subconsciente filosofía pura del Santo hay que ver un posible contacto con el tomismo que efectivamente significa una racionalización de la idea agustiniana. Por ello "en la Edad media debieron ser más comprensivos y no condenar a Sto. Tomás"; y al presente tampoco hay que cerrarse desdeñosamente al agustinismo. Tal creemos que es el pensamiento de Gilson y que así llegará a imponerse. Los contrarios evidentemente no han de identificarse sino sucederse más bien, y el tomismo

---

[21] p. 211-2.

[22] Evidentemente que no damos aquí teologismo como sinónimo de cultivo de la Sabiduría. Lo primero es fruto de una confusión de nociones, lo segundo filosofía de técnica supra-racional. Vienen después en escala descendente la filosofía intrínsecamente cristiana (grupo Gilson) y filosofía extrínsecamente cristiana (grupo Mandonnet), aunque con algunas subdivisiones y matizaciones que corrigen en algo a Mandonnet. En quinto lugar estaría esa propedéutica teológica de que habla aquí Romeyer, y que también podría llamarse filosofía cristiana. Esto último no parece a todos deber admitirse, al menos en la mentalidad del Santo, que para la Sabiduría *no requiere* que se salga de la pura Fe hacia los campos de la filosofía laica. *Cf.* Boyer: "Philosophie et Theologie chez Saint Augustin", en *Rev. de Philosophie,* julio-diciembre 1930, p. 518.

[23] "Essai de Synthèse de Philosophie augustinienne d'après le XI° Livre de la Cité de Dieu", pp. 142-185.

aunque posterior en el tiempo, en buena lógica debe venir el primero. Pero evidentemente también, deben completarse no por sola yuxtaposición externa, sino llevando a la vez más alto y más profundo a cuantos han tratado de asimilarse al uno y al otro. Mientras que se esterilizaría, así nos parece, quien quisiera encerrarse en exclusivismos, no pudiendo el tomista hacer caso omiso de su ascendencia agustiniana ni renegar el agustiniano del desarrollo que ha dado el otro a sus elementos racionales. No sorprenda pues el oír que el tomismo se conforma con las miras de S. Agustín al organizarse en síntesis filosófica pura [24].

Para Monnot hay dos direcciones definidas dentro de la filosofía cristiana a la que define: "Ejercicio de la razón que trabaja en la organización del dato en sistema inteligible sometido a las premisas de la revelación" [25]. A la derecha está el agustinismo, que se apoya explícitamente en la revelación, y con la mente y los dones superiores de la fe y otros más, místicamente buscados y desarrollados, se ha entregado a una organización sistemática de la Sabiduría, esto es, a una filosofía supra-racional. A la izquierda va el tomismo que, sometido a la revelación, construye una filosofía, cristiana todavía pero de fuertes preocupaciones científicas y autónoma. Evidentemente, aunque no lo dice explícito y aunque más bien diga lo contrario ese su "ab extrinseco soumis", la sumisión de los tomistas es más que negativa, más que una mera compatibilidad con la Revelación, es la sumisión beneficiosa de que habla Gilson con influjos al menos de inspiración cristiana que después hemos de señalar [26].

Se ve bien que simpatizando los dos, Romeyer y Monnot, con Gilson, y celebrando su protesta contra Mandonnet y Chenu que le lleva a pedir una revisión del tan discutido concepto [27], quieren atraerle cada cual por su camino a la segunda sentencia en la que S. Agustín y el agustinismo sean (Romeyer) o puedan ser (Monnot) fase preparatoria para la definitiva filosofía cristiana, la de preocupaciones y técnica científicas, la que en su campo realiza con plenitud lo de una filosofía que se contrapone a la Sabiduría o doctrina no científicamente constituída. No un agustinismo elevado sí pero supra-técnico que desemboque en iluminismos con perjuicio de la filosofía-ciencia, pero tampoco unos tomismos que se crean desligados de lo que fué su preparación doctrinal. La filosofía de los cristianos es una unidad constituída en razón de tal

[24] p. 182-3.
[25] p. 181.
[26] p. 181-2.
[27] p. *Cf.* para Monnot, p. 154, nota 1; para Romeyer, p. 211.

no tanto por un método común como por lo que tiene de inspiración e influjos sobrenaturales comunes, es decir, fondo cristiano si bien racionalizado y traspuesto a sistema de la razón pura.

Mérito grande fué de Romeyer y Monnot no sólo pedir como quería Gilson una revisión del concepto de filosofía cristiana, sino empezar a elaborarlo, dar su definición y trazar las líneas por donde debía verificarse su realización en el pensamiento cristiano. El tomismo tiene razón en rechazar el agustinismo en el cuadro de la filosofía pura, es "una" filosofía cristiana, mas no "la" filosofía cristiana científica. No tiene razón en desecharla como fase primera de "la" filosofía cristiana y menos en desconocer a S. Agustín como filósofo y gran filósofo, el mayor filósofo del cristianismo por su elevación y profundidad aunque no por los tecnicismos y métodos. Gilson que los escucha irá retocando sus agustinismos de otro tiempo y reconociendo que al menos prácticamente los agustinianos tienen que aceptar la gran innovación tomista como la única salvadora.

Ya en la primavera del Centenario que nos ocupa, una *Carta Encíclica* de Pío XI vino a solemnizar la gran conmemoración, recogiendo precisamente en sus primeros párrafos la expresión filosofía cristiana y viendo en el gran Doctor al exponente magno de su realización [28]. Dice así después de recordar los reconocimientos hechos a él por los romanos Pontífices a través de los siglos, y después de afirmar que los mismos concilios más de una vez al definir la verdad católica alegaron legítimamente sus palabras, vgr. el Arausicano (Orange) y el Tridentino:

"Y remontándonos a Nuestros años juveniles, Nos place recordar aquí y hacer que vuelvan a resonar suavemente en Nuestra alma las palabras con que Nuestro predecesor, de inmortal memoria, León XIII, después de hacer mención de los Doctores que precedieron a S. Agustín, ensalza el impulso dado por éste a *la filosofía cristiana* (mío el subrayado): 'Mas, parece que a todos arrebató la palma S. Agustín, aquel genio poderoso que, penetrando a fondo todas las ciencias divinas y humanas, combatió gallardamente todos los errores de su época con gran fe y no menos grande doctrina. ¿Qué punto de la filosofía no ha tocado? Mejor dicho, ¿en cuál no profundizó, lo mismo al explicar a los fieles los más altos misterios de la fe que al defenderlos contra los rudos ataques de los adversarios; cuando reducidos a la nada las ficciones de los Acadé-

[28] *Litterae Encyclicae... de Sancto Augustino Episcopo Hipponensi et Ecclesiae Doctore, Millesimo et Quingentesimo ab eius obitu Exeunte anno.*—Ad salutem...—Romae 20-IV-930.

micos y los Maniqueos, asentaba con firmeza inconmovible los cimientos de la ciencia humana, o cuando investigaba la razón, el origen y las causas de los males que atormentaban a los hombres?' "[29].

La encíclica, tras unas sobrias pinceladas en que pinta al Númida esforzado que fué Aurelio-Agustín de Tagaste, hace un recuento de los problemas religiosos, históricos, políticos, éticos que revolvió y en parte resolvió, sin olvidarse de los méritos del mismo como maestro de la vida espiritual y patriarca de familias religiosas. Es un documento evocador de la grandiosa ideología que es, acaban de reconocerlo los del grupo Eucken, patrimonio del cristianismo, su vera filosofía, y que hace olvidar los pormenores y diversidad de sistemas en que se subdivide en las escuelas. De los elogios del Santo que en él ocurren, entresaco este indirecto pero por demás significativo. Dice así Pío XI:

"Pero antes de abordar de lleno el tema que Nos hemos propuesto, queremos que todos estén advertidos de que las alabanzas, verdaderamente magníficas, tributadas por los autores a S. Agustín, han de entenderse en su verdadero y recto sentido y no en el que les atribuyen algunos espíritus de sentimientos poco católicos, como si la autoridad de las palabras de S. Agustín hubiera de anteponerse a la autoridad de la Iglesia docente."

Con el presente documento pontificio quedaba solemnemente inaugurado el Jubileo que iba a florecer con pompa y sazonados frutos de saber en revistas, libros, misceláneas, sesiones de academias, cursos de universidad, conferencias, actos y certámenes literarios. Iba a hacer reverdecer la mentalidad cristiana que llena de emoción volvíase a aquella bella cima que sacudía por un instante la niebla de los siglos y se prestaba a seguir orientándonos. Fué de verdad magna exhibición de fe en el Doctor cuyo ostracismo de las escuelas tanto se había anunciado, y que vamos a consignar aquí en el aspecto que tanto nos interesa de la filosofía cristiana. Empecemos por la *Semana Agustiniano-Tomística* de la "L'Academia di S. Tommaso d'Aquino" de Roma, cuyas sesiones se celebraron en la regia Sala del histórico Palacio de la Cancillería Apostólica, Pascua de 1930 [30].

---

[29] Nótese la naturalidad con que en los documentos pontificios recurre el término doble "filosofía cristiana" y el contenido tan profundo que al término se le asigna.—Utilizo la versión oficial o autorizada que figura en *Religión y Cultura*, junio de 1930.

[30] *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*... Romae, 23-30 aprilis 1930. La edita Marietti, *Taurini-Romae*, 1931.

Los trabajos según programa debían ajustarse al tema: Filosofía de S. Agustín en relación sobre todo con Sto. Tomás. Y naturalmente, dentro de tal delineación había de pensarse contra lo que quería Mandonnet en Sto. Tomás filósofo y S. Agustín asimismo filósofo, y en una filosofía que a uno y a otro comprendiese. Que ello se prestase a concordismos incidentales, pudiera ser, pero no era, como se ha insinuado, una invitación a los mismos. Y con posibles defectos y todo, el sentido del tema propuesto era profundísimo; era, levantando los ojos de los accidentes de terreno que tantas molestias nos ocasionan y en los que tantas veces insistimos vanamente, clavarlos en la grandiosa línea orográfica de nuestro pensamiento con S. Agustín y Sto. Tomás descollando en ella como altaneros picos. La ilustre asamblea, que fué internacional y de miembros muy destacados en las tareas especulativas y en las de investigación lo entendió así y estuvo a la altura de su cometido. Vamos a verlo:

La primera voz que allí se oye proclama al "más santo de los filósofos y al más filósofo de los santos" inspirador de la incomparable Suma teológica aquinática. Es un cardenal y un teólogo el que así se expresa, A.-E. LÉPICIER, que en toques precisos esboza la visión agustiniana del mundo, la misma que celebró S. Jerónimo como reconstrucción de la antigua fe y que él, el disertante, la considera como salida de la más potente inteligencia que se haya conocido [31].

Al día siguiente, 24 de abril, le toca hablar a uno de los profesores que en la Sorbona de hoy pueden decirse todavía herederos de la Sorbona medieval. Es GILSON que, anti-concordista declarado, destaca sin embargo las coincidencias existentes entre los dos pensadores magnos [32]. Ambos, Agustín y Tomás, bien que tan distintos en sus antecedentes, temperamentos y métodos, se han dado la mano en los grandes principios básicos de la filosofía cristiana. Ambos, escribe, para un mayor beneficio de sus doctrinas solicitan la acción reguladora de la revelación, porque la tarea de reunir en un sistema la totalidad de las verdades conducentes a la salvación sin mezcla de errores es algo que, posible en sí, prácticamente sobrepasa las fuerzas humanas. Y aun en el caso de que llegara alguno a conseguirlo, es sólo después de haber consumido sus fuerzas en la empresa, siendo así que la verdad nos es necesaria desde los comienzos mismos a fin de conformarnos a ella ya desde el primer momento. No es posible en consecuencia hablar ni en lo que

[31] "Sant'Agostino", pp. 61-74. La afirmación aquí recogida *v.* en la p. 74.
[32] "L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin", pp. 75-87.—El trabajo en ausencia del autor lo leyó el P. Théry.

respecta al Aquinate de racionalismos cristianos. Verdad, anota, que existe en Sto. Tomás un plan claramente filosófico del que no hay equivalente en S. Agustín. La razón de lo cual debe buscarse, así nos parece, en un problema general del que las relaciones entre la fe y la razón no son sino un caso particular, y que es el de las relaciones de la naturaleza y la gracia. Se engañaría grandemente quien dijera haber confundido S. Agustín los dos dominios, ya que no hay página de las obras del Doctor de la gracia que no presente a ésta como un don gratuito, destinado a restaurar, completar y santificar la naturaleza de que ella se distingue por consiguiente como por definición [33].

Tras observaciones tan esclarecedoras, dice dentro siempre de la mentalidad de los PP. del Vaticano (Sess. III, cc. 2 y 4—Denzinger, nn. 1.786; 1.799) a quienes no conoce aunque sí a S. Agustín y a Sto. Tomás que en parte los inspiraran y en quienes por lo mismo tenía un argumento no sólo dogmático sino también histórico en favor de su tesis: "Así en los dos sistemas [agustiniano y tomista] la filosofía cristiana se presenta como una inteligencia de cosas divinas que se sustituye progresivamente a una fe, en la medida al menos que humanamente es posible sustituirla; en los dos sistemas, sea cualquiera la acción que la preceda y prepare, la ciencia que se ha constituído no debe nada a la fe de su evidencia científica; en los dos sistemas en fin, la fe queda dispuesta a asumir eventualmente el puesto de la ciencia desfalleciente, ya que no sabiendo sujetarla del todo, está en peligro de dejarla escapar" [34]. Libra a la razón de errores y la salvaguarda, además, de enriquecerla con cogniciones, dice el Concilio, refiriéndose a la Fe.

Y no es que Gilson sea concordista, se dijo antes. Admite y enumera las divergencias existentes en ambos sistemas; se levanta incluso contra los que quisieran unificarlas falsamente [35], desdorando uno de los ornamentos del gran pensamiento cristiano, el de la unidad en la diversidad; mas se levanta asimismo contra los que creen apologética eficaz sacrificar a un grupo inmenso que tildan de "ancilaristas" o pseudo-filósofos por subordinados a la teología mientras se presentan ellos como defensores de una visión de la realidad que sea en sus partes todas obra exclusiva de la razón. Tal actitud, arguye, resulta tan peligrosa como inútil, ya que no respondiendo a los hechos la explicación, se exponen a quedar cogidos en

[33] p. 79-81.
[34] p. 85.
[35] *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 298, y el cap. último de *La Philosophie de saint Bonaventure*, antes citados. En lo mismo ha de insistir en el estudio a que más tarde nos referimos: "Reflexiones sobre la controversia Sto. Tomas-S. Agustín", en *Mélanges Mandonnet*.

flagrante delito de inexactitud. Aquí, como siempre, no hay provecho más que en la verdad; y la verdad es que la razón tomista que sabe distinguir bien las varias nociones tampoco se aísla de la fe, sino que admite su influencia, y por ella se mueve, se orienta y perfecciona con actuaciones sobre la razón que dan a ésta su verdadera plenitud [36].

A continuación del adalid de la filosofía cristiana habla CASAMASA, agustino y agustinólogo, que define el cristianismo del Santo con palabras de Nebridio: S. Agustín sabe a Platón, a Plotino y sobre todo a Cristo [37].

Sigue BOYER, exponiendo los fundamentos de la moralidad que vienen a ser unos mismos en ambos genios [38]. La concordancia en este extremo es tan amplia y clara que el mismo v. Hertling que señaló divergencias en otros puntos, hubo de admitirlo así. Uno y otro ponen el fundamento en la ordenación de los actos humanos a la consecución del bien sumo, del último fin, y convienen uno y otro en el modo en que esta ordenación se notifica. En suma: la doctrina moral del primero ha "trasmigrado" íntegra a los libros del segundo [39].

GRABMANN se detiene en aquella mentalidad medieval que discutía si algo puede ser a la vez objeto de la ciencia y de la fe [40]. Hay que conceder, afirma, que el tomismo vió claro en este problema, que lo trató con mayor acierto y ajuste; mas del mismo autor es esta frase de alto concordismo. Un aristotelismo depurado de errores y un agustinismo adaptado a las corrientes del siglo XIII es lo que el doctor angélico unió orgánicamente, rechazando de esta manera los errores de su tiempo y en particular el del aristotelismo averroístico que podía derrocar los fundamentos de la fe cristiana. La obra secular y "aere perennius" del Aquinate es la síntesis del agustinismo y aristotelismo [41].

El siguiente, el dominico THÉRY, que empieza con una semi-profesión de filosofía cristiana, prueba que la pluralidad de formas no es como ha solido decirse doctrina tradicional agustiniana, siendo S. Agustín ignorado de los pluralistas hasta cerca de 1277 [42]. Estudio es éste que parece inspirado en el que Gilson había iniciado poco antes para hacer ver que las impugnaciones del Aquinate contra el agustinismo eran

[36] p. 80-84.
[37] "Le Fonti della Filosofia di S. Agostino", pp. 88-96.
[38] "De Fundamento moralitatis secundum S. Agustinum", pp. 97-109.
[39] p. 98.
[40] "De Quaestione Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum inter scholas Augustinismi et Aristotelo-Thomismi medii aevi agitata", pp. 110-139.
[41] p. 139.
[42] L'Augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle", pp. 140-200.

sobre todo por las deturpaciones avicenistas que había sufrido [43]. Lima pues Théry una de las divergencias más veces subrayadas entre los dos sistemas, y consiguientemente acentúa armonías y conformidades entre ambos, sobre todo cuando, al terminar, afirma que bien pudiera ser que otras divergencias más queden aún invalidadas ante futuras investigaciones.

Por fin, en la sesión de clausura (30 de abril), el card. LAURENTI aunque metafísico de raza glosó un tanto retórico—patético dice *La Civiltà*—la unidad del pensamiento teológico cristiano, en el que surge el Angélico como continuación y perfeccionamiento de un trabajo de siglos en que S. Agustín y él son las cumbres. "No se les debe separar, dijo, si se quiere entender en toda su grandeza el pensamiento cristiano" [44]. "Y fué él, Tomás, el que de verdad completó la obra de Agustín. Hubiera sido ella grande, grandísima, pero la inmensa catedral de la Teología católica, dejadme expresar así, en la que ha puesto mano cielo y tierra y a cuya construcción ha colaborado y colabora todavía con amor y esfuerzo el pensamiento iluminado por la fe, esta soberbia catedral que no es fe sino la ciencia que, partiendo de los principios de la fe, coordina con nexo lógico las grandes verdades y las ilustra y defiende con la verdad de la sana filosofía, esta construcción gigantesca y magnífica del pensamiento no estuviera coronada en sus dos agujas, no ostentaría todavía toda su belleza si a la obra de Agustín no se le asociara la de Tomás" [45].

Así se subrayó y se refrendó ante la investigación científica, ante especulativos e historiadores al mismo tiempo—ya que de uno y otro hubo en la Semana—, el parentesco intelectual de las dos mentes más ilustres del cristianismo. No hubiera sido ello posible a no mediar entre ambas, dentro de las divergencias de método y sistema, dentro de las preferencias tan distintas por lo suprasensible y psicológico en S. Agustín y por lo sensible y cósmico en Sto. Tomás para iniciar la construcción filosófica, una comunidad de ideas, un patrimonio mental que las define y encuadre, ¿dónde? Necesariamente en la filosofía cristiana. Para los que vivimos dentro de ella y por la proximidad excesiva en que unos y otros nos movemos, pueden sus escuelas varias presentársenos muy diferenciadas; mas para los que contemplan el bosque desde fuera la diferencia se esfuma, y aparece todo en una delineación única y exclusivamente cristiana, con Dios en la cúspide, el mundo abajo y el hom-

[43] "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1926, pp. 6-127.
[44] "S. Agostino e S. Thommaso", pp. 201-219.
[45] p. 204.

bre que es espíritu y materia en medio; mundo y hombre creaturas de Dios y de Dios realmente distintos, en una bien definida dualidad de esferas y dando plenitud de sentido a la Trascendencia.

Se ha dicho que la "Semana Agustiniano-Tomística" transcurrió en una atmósfera irreal, en pos de concordismos imposibles, con alineaciones Agustín-Tomás de poco sentido en filosofía aunque de muchísimo en teología, y ajena en cambio a la honda inquietud doctrinal de nuestra época que al acercarse al Hiponense cabía muy bien actualizar [46]. La observación en su último miembro es justa, pero en descargo de los organizadores téngase en cuenta que una Academia de Sto. Tomás puede darse por satisfecha con haberse recreado en la visión de las líneas majestuosas de la gran catedral escolástica [47]. De todas maneras el mal humor de *Bulletin Thomiste*, Órgano de la Sociedad Tomista bajo la presidencia de Mandonnet [48], sirvió para ratificarnos en que por los esplendores de la bóveda de la Sala de la Cancillería había cruzado la sombra de aquella unidad superior que León XIII llamó filosofía cristiana, en la que Sto. Tomás tendrá lugar preeminente y S. Agustín tiene puesto propio, y precisamente porque es él quien realiza la fecundación de la mentalidad pagana con los elementos revelados, según nos ha dicho entre otros el grupo Eucken. Más abajo oiremos lo que contesta Boyer en *Gregorianum* a los que le censuraron de organizador de jornadas concordistas. Y pasemos a examinar la Miscelánea *Aurelius-Augustinus* con que la ciencia alemana ("Asociación Görres") honró la conmemoración y que también rozó el argumento de la filosofía cristiana.

El homenaje es magnífico; 439 pp. de gran formato con 18 traba-

---

[46] Tal vez diera pretexto a la queja de concordismo algo que se trató en "Relationes et Discussiones" donde se buscaban puntos de contacto entre la teoría tomista de la sensación y la de San Agustín (L. de Simone, pp. 312-316), así como también entre la abstracción de uno y otro Doctor (B. Xiberta, pp. 312-317).

[47] En favor de los disertantes y de la Academia hay que decir que los varios estudios que se leyeron fueron sólo avances de otros más amplios que fueron publicando esos mismos autores en distintas revistas agustinianas.

[48] "C'est fausser d'avance le travail", dice con palabras y tono ásperos ante el modo de orientar las sesiones de la Academia, Mai-Juillet, 1930, pp. 126-27. Cuervo mucho más suave en la forma decía en *Ciencia Tomista* (*l. c.*, p. 216) que los conatos de aproximación de S. Agustín a Sto. Tomás aun en cuestiones filosóficas habían sido "acaso excesivos". Los reparos de *Civiltà Cattolica* (17 mayo, pp. 360-367) no iban en el sentido de incompatibilidades de alineación, celebraba más bien la afirmación del acuerdo fundamental entre los dos Doctores. *Angelicum* no hizo crítica, limitándose a informar. Lo mismo hizo el P. Cueto, cronista de *Ciencia Tomista* en Roma.

jos de profesores que se dirigen a profesionales, a quienes más se pagan de oír la última palabra de la investigación agustiniana. Lo editan GRABMANN y MAUSBACH [49]. Y ya en el prólogo se hace sentir la imponente figura objeto del homenaje. Allí se dice cómo el mundo, no obstante su decadencia espiritual, ante un jubileo agustiniano, aun a la lejana distancia de 15 centurias, no puede quedar indiferente. Y se destaca el número de almas que se han conmovido ante el gran Africano, que espiritualmente se le han acercado, muy superior por cierto al que ha puesto en conmoción el Aquinate. San Agustín, insisite Mausbach que es quien firma el prólogo, ha removido campos de la cultura en todas direcciones, Es la personalidad que en los tiempos medios y modernos está haciéndose sentir como ninguno [50].

Y efectivamente los 18 trabajos de su variado contenido están testimoniando la verdad de tales afirmaciones. Se le estudia como predicador, escriturista, teólogo y filósofo. En este último aspecto en la noción del orden (Dyroff), en teorías referentes al conocimiento (Geyser), en las relaciones de la fe y la ciencia (Grabmann), en nuestro conocer a través de las razones eternas y la luz divina (Jansen), en las escalas o gradación de la vida (Mausbach), en la teoría de los valores (v. Rintelen), como teorético de alta política (Schilling), como místico de los números al modo pitagoreico (Schmitt) y como disertante de la facultad de la memoria (Söhngen).

Nos interesa sobre todo el punto de vista de GRABMANN: el creer y el saber en S. Agustín y su influjo en los siglos medios [51]. Influjo desde luego inconmensurable, nos dirá con los testimonios que aduce. Baste decir que si hasta el siglo XIII la teología y la filosofía siguen casi exclusivamente al Hiponense, de esa fecha acá tampoco desaparece su huella. La hazaña de significación mundial ("die weltgeschichtliche Grosstat") del Aquinate es la síntesis de Agustín y de Aristóteles; nos lo había dicho ya en la Semana Agustiniano-Tomística [52]. Pero el valor del estudio de Grabmann se concreta para nosotros en esto que ahora añade: El problema de las relaciones entre la fe y la razón lo planteó ya Agustín y lo resolvió. Según Staudenmaier, y es el mismo Grabmann quien sigue hablando, el Santo está afianzado por igual en el saber y en el creer, y según Schmaus, trazó perfectamente la divisoria entre la

---

[49] *Aurelius-Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaf zum.*—1500.—*Todestage des heiligen Augustinus*, 1930.

[50] El ilustre agustinólogo murió poco después (31-1-931).

[51] "Augustins Lehre von Glauben und Wissen", pp. 87-110.

[52] p. 96.

fe y la ciencia y concedió a ambos sus derechos. Más aún; nos dice Abroell—continúa alegando Grabmann—que en el cap. *De Fide et Ratione* del Vaticano nos salen al encuentro pensamientos de S. Agustín y de Sto. Tomás, mientras que leyendo a Scheeben en las relaciones de la Fe y la razón, nos asaltan consideraciones profundas que llevan colorido agustiniano [53]. Termina Grabmann la enumeración de estos autores prometiendo que en su estudio habrá de verse la influencia decisiva del Santo en el punto propuesto, influencia que no cesa en la gran escolástica.

El dato es importante no sólo por la afirmación de haber tenido Agustín ideas claras sobre el particular—y no podía menos de tenerlas pues fué filósofo antes de ser cristiano—, sino por lo que supone: la armonía de hecho y de derecho existente entre el gran Doctor y el Vaticano en las relaciones de la fe y la razón. Sin una muy íntima conformidad entre los modos de filosofar agustinianos y el contenido del Concilio no cabe expresarse como se han expresado Grabmann y los por él aducidos. Y si lo afirmado y practicado por el Santo se llama por todos ser filósofo cristiano—aquí no hay divergencias siquiera sea para algunos peyorativo el doble término—, lo formulado y teorizado por el Concilio muy cerca estará de llamarse filsofía cristiana, es decir, la afirmación de la filosofía cristiana en dicho Concilio.

Tras de Grabmann es GEYSER el que nos habla de la precisión doctrinal del eximio Africano [54]. De él son estas líneas: "Maravilla hubiera sido el que Agustín separara siempre en su pensar y con toda precisión los dos campos del saber y del creer. Mas en principio distingue con claridad perfecta ambos dominios" [55], Una vez más, conforme Geyser como Gilson, con Grabmann, con Mausbach, con Boyer, a quien más tarde estudiamos, viene a decirnos no haber sido víctima de confusiones doctrinales en punto tan capital, sino haber buscado algo que entendía ser unidad superior, aquella filosofía más alta y más verdadera que llamó él filosofía cristiana, la misma que Hessen ha dicho síntesis del platonismo y del profetismo y Willmann metafísica del Nuevo Testamento.

Geyser en el mismo tono y sentido, y haciendo justicia a la claridad de ideas del gran Doctor, reconoce que nunca creyó que pudiera darse conflicto entre la Fe y la razón, ni que hubiera doble verdad aunque sí

---

[53] p. 88-9. La obra de Abroell se titula: *Die Lehre des vatikanischen Konzils vom Glauben, nachgewiesen aus den Schriften des hl. Augustinus*, Passau, 1872.

[54] "Die Erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins", pp. 63-86.

[55] p. 67.

señale dos caminos para alcanzarla [56]. Los datos son esclarecedores cuando se subraya tanto la falta de depuración técnica en el filosofar del Santo, lo que pudiera fácilmente interpretarse como escasez de alcances

De los demás trabajos de la Miscelánea ocurre recordar aquí algunas frases del trabajo de ROMEIS [57], y que son alegaciones tomadas de Seeberg y Loofs señalando la influencia determinante y decisiva que tuvo el Santo en la escolástica, entendida ésta como contenido y método [58]. Por todo lo cual se ve que la mentalidad germana, lo mismo la protestante que la católica, se halla subyugada por el genio del gran africano, hasta decirnos el ponderado Grabmann: "Se le llama a Agustín muchas veces el primer hombre moderno, y ninguno de los grandes pensadores cristianos del pasado ejerce en el presente atracción tan poderosa como Agustín. En el ambiente intelectual de nuestros días actúa dentro de la filosofía de la personalidad en grado mayor que en la Edad media, cuando se consideraba más la forma abstracta de su doctrina" [59]. Jansen—sin salirnos todavía del *Aurelius-Augustinus*—dice que su puesto está entre los pensadores máximos junto a Platón, Aristóteles y Kant [60]. Mausbach corrige a Jansen y agrega: No es como Platón y Aristóteles un espíritu especulativo en el que la vida se vaya separando del pensar, sino que es además hombre genial, total, levantado sobre los tiempos, emparentado más que otro cualquiera con las épocas todas [61]. Von Rintelen insiste: En la recentísima teoría de los valores el gran teólogo y filósofo que es Agustín tiene algo que dar al siglo XX [62]. Y Söhngen anota: Pase que no tenga S. Agustín sistema cerrado, un arte "tectónico" acabado, pero tiene un sistema de formas abiertas y contornos amplios [63].

Y es ahora, después de haber oído a los conspicuos de la escuela *Baeumker-Hertling*, el momento de oír a estos mismos. El último al cerrar el estudio filosófico de su libro *Augustin* [64], dice: "Así pues el ciclo total de cuestiones de que se ocupa siempre *la filosofía cristiana* (mío

---

[56] p. 69.
[57] "Zum Begriff des Uebernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin", pp. 225-241.
[58] p. 225.
[59] p. 109.
[60] p. 135.
[61] p. 169.
[62] p. 203.
[63] p. 367.
[64] *Augustin* en la colección *Weltgeschichte in Karakterbildern*, 1912.

el subrayado) [65] en los siglos siguientes es el que Agustín fué tocando y más o menos tratando." Habla en seguida de la revolución mental llevada a cabo por Sto. Tomás, y termina: "Pero así como la nueva autoridad no pudo imponerse sin lucha y oposición, así también la admisión de las nuevas direcciones no se hace sin que mantengan sus influjos los pensamientos agustinianos, como ya se hizo notar en puntos particulares. Después de todo, aun introducidas múltiples modificaciones, la coincidencia con Agustín es mayor que la desviación del mismo" [66].

Oigamos por fin a Baeumker en su exposición de la filosofía patrística: "El mundo occidental latino nos presenta un hombre que, por la profundidad y amplitud de conocimientos, por la manera singularísima y genial que tiene de armonizar el pensamiento con el corazón, por la facilidad con que se ha asimilado los trabajos de otros, por la fusión íntima y feliz del alto especular con el místico fervor que lo mismo desmenuza lógicamente las cuestiones en sus elementos últimos que analiza psicológicamente los más sutiles movimientos del alma, por la fuerza de intuición con que desde el primer momento logra ver la relación y mutua dependencia que la parte dice al todo, por la fuerza sugestiva de la palabra en que se manifiesta su personalidad excelsa, vale solo él por una multitud de talentos. Este hombre es *Agustín*, el maestro de la teología cristiana" [67].

Y a este hombre a quien el cultivar la filosofía cristiana no le impidió ser el primer hombre moderno (Harnack), más moderno que Hegel (Windelband), contemporáneo de todas las edades (Mausbach), ¿le impediría ser filósofo?

Antes de dejar el *Aurelius-Augustinus* de la ciencia católica alemana hemos de contestar a esta cuestión que está tan intimamente ligada con la de la filosofía cristiana, que muchos si no todos cuantos "data opera" han negado ésta, han tenido empeño en afirmar que S. Agustín no es filósofo. Es evidente y lo dice Jansen [68], como tantas veces antes Gilson, que no es filósofo de los que llaman técnicos y profesionales. También es admisible según lo asegura Grabmann que su especulación en la última etapa al menos es lo que hoy se llama teología especulativa [69]. (Me-

---

[65] Juzgándole por otros antecedentes, habla aquí de una filosofía cristiana de hecho, no de derecho.

[66] p. 52-3.

[67] *Die Patristische Philosophie*, en *Die Kultur der Gegenwart—Allgemeine Geschichte der Philosophie, por P. Hinneberg;* 1923, p. 290-1.

[68] p. 115.

[69] p. 91.

jor tal vez Sabiduría, como tantos lo han dicho, y entre los alemanes muy reacios al concepto lo acaba de decir, "re" al menos, Baeumker.) [70] Pero sea como quiera, es evidente asimismo que S. Agustín nos trajo la revolución de un cosmos dinámico y de un tiempo en crecimiento, dió comienzo a la filosofía de la historia, analizó las fuentes de la moralidad, penetró en la esencia del mal, esbozó las ciencias de la interioridad, profundizó en la noción del tiempo y de la eternidad, traspuso a Dios, poniendo en Él su fundamento, las ideas platónicas y la inteligibilidad y el movimiento de las cosas, ascendió a Dios por el argumento de la ley inmutable, señaló la preeminencia del acto interno para derrocar el escepticismo y emprender la construcción filosófica. Que todo esto lo hiciera dentro de una teología especulativa o de la Sabiduría o con enseñanzas catequísticas dialogadas a lo Platón, ¿qué importa? Tiene si no técnica—para los que admiten una Sabiduría tiene supra-técnica—ser y realidad de filósofo, y es esto lo que cuenta. Así juzgarán seguramente los autores del *Aurelius-Augustinus* y cuanto ellos representan, quienes por regla general son contrarios a la noción de la filosofía cristiana y con razón, porque al plantearla tienen en cuenta la ciencia en su parte técnica, los abusos que en nombre del "ancilarismo" y de la mística se han cometido, y los que con compendios llamados de *Filosofía Cristiana* y llenos de prescripciones disciplinares para estudiantes, se pueden cometer; pero que puestos ante la realidad filosófica de S. Agustín, como no sienten partidismos ni espíritu de escuela, le exaltarán como Genio, gran Genio, máximo Genio filosófico.

Téngase en cuenta lo dicho, cuando se quiere hacer ver que San Agustín se escapa de los dominios y por consiguiente de la competencia de la filosofía [71]. Se escapa pero dejando en pos de sí un fondo filosó-

---

[70] En el trozo acabado de citar dice Baeumker que se tiene en S. Agustín una "glückliche Mischung von Verstandesklarheit und mystische Wärme", parecido a como diría Portalié: "l'admirable fusion d'un profond intellectualisme avec un mysticisme éclairé.—Ya es hora de que, consecuentes con esto, se hable menos de haber el tomismo depurado en sus métodos el agustinismo y más de, por razones muy respetables, haberlo traspuesto a técnica y orden humanos. San Agustín y muchos agustinianos tenían conciencia de ser supra-científicos, amantes de la Sabiduría. Cultivaron, pues, lo que Sto. Tomás llamó "maxima inter omnes virtutes intellectuales", y lo que S. Agustín llamó "philosophia christiana quae est una vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur", *cf.* Nota 2.

[71] Steenberghen, *o. c.*, p. 121, suscribe la afirmación de Mandonnet de ser San Agustín teólogo no filósofo, y con él están, añade, Galli, D'Arcy y Hendrickx (p. 112). Técnicamente, tal vez; mejor acaso cultivador de la Sabiduría. Pero basta que "re" lo sea como también Sto. Tomás de quien nos ha dicho el mismo Steenberghen que "si para merecer el título de filósofo fuera menester haber escrito importantes tratados de filosofía técnica. Sto. Tomás, 'lui aussi, serait un pauvre philosophe' " (p. 122). Todavía, en autores que se han extendido en magníficos elogios de

fico tan abundante y tan denso que para el grupo Eucken no hay filósofo como él en el cristianismo—afirmación que suscribirán los del grupo v. Hertling refractarios al término filosofía cristiana pero convencidos de que hay una fecundación amplia y profunda en el pensamiento helénico por parte del Hiponense que perdura a través de los siglos—, y para el grupo de los "concordistas" que molestan a *Bulletin Thomiste* dejando asimismo las grandes líneas de una filosofía que Sto. Tomás y sus seguidores han de ir elaborando en forma científica pura. Concesión en unos y otros de que en el Santo hay la gran realidad de un cristiano no sólo que filosofa en mera compatibilidad con la Revelación, sino que beneficia además a la mente con un instrumento de percepción perfeccionado por la fe, la gracia, la santidad, los dones carismáticos; y con objetos o "cogniciones múltiples" (Vaticano) que de otra manera hubieran quedado impervias a la humana razón, mas los elementos de preservación que consigan tenerla siempre libre de desviaciones y corrupciones (de nuevo el Vaticano). Puntos que irán desenvolviéndose más y más a lo largo de la conmemoración agustiniana que estamos registrando—si bien sólo en el punto concreto de nuestra controversia—, y de cuyo término estamos todavía lejos.

Resumiendo: Una de las sentencias, la del grupo Eucken, concede una filosofía que ha brotado con S. Agustín del seno del cristianismo. Este grupo tiene poca cuenta de cuestioncillas de técnica ni se preocupa de la dualidad: filosofía cristiana, cuya verdad dejó ya asentada en estudio largo y profundo H. Ritter [72]. El grupo católico (Hertling-Baeumker-Grabmann, etc.) admite una fecundación amplia y profunda de la filosofía por parte del Hiponense, si bien rechaza la dualidad dicha atento en demasía a salvar la técnica y la autonomía de la disciplina. Al Santo le dirá algunas veces teólogo, pero muchas más filósofo y capaz

---

la mentalidad agustiniana la negación de no ser folósofo el Hiponense, de no ser profesional, de no llevar uniforme técnico, bien se ve el alcance que tiene. Pero cuando sin más se va a negarle realidad de Filósofo, a borrarle de las Historias de la Filosofía y a molestarse porque se le ponga al lado de Sto. Tomás!

[72] Ritter, a quien ya aludimos en los *Preliminares* y del que habrá de hablarse aún en la fase alemana de la Controversia, parece católico y post-vaticaniano cuando escribe: "En résumé: nous devons le reconnaître, la foi de l'Église chrétienne n'entrava point réellement la philosophie, elle ne la réduisit pas à une pure domesticité; mais elle la guida plutot, augmenta son domaine, fut pour elle un appui et une précieuse conseillère; en fin la foi apprit a la philosophie à se retrouver dans les enseignements chrétiens." Y un poco más abajo continúa: "... nous soutenons au contraire que non seulement la religion chrétienne n'a pas exercé sur la philosophie une action négative, mais qu'elle lui a donné plutôt un élan nouveau, en lui proposant de nouveaux problèmes et en exigeant d'elle une investigation nouvelle et plus profonde". La traducción de J. Trullard es de 1843: *Histoire de la Philosophie Chrétienne*, t. I, "Notion de la Philosophie Chretienne", p. 30.

de hombrearse con Platón, Aristóteles y Kant. Hay otro numeroso grupo—de "concordistas" según *Bulletin Thomiste*—que quieren enlazar al Hiponense con el Aquinate no en cuestiones de forma, en que bastante se diversifican, sino en otras de fondo y que por fuerza tienen que ser de fondo cristiano, es decir, de filosofía cristiana. El grupo Bréhier, el grupo Gilson y el grupo Mandonnet reaparecen cada cual en su puesto aunque no muy activamente. El primero negando realización alguna cristiana en filosofía; el segundo afirmando una filosofía intrínsecamente cristiana; el tercero negando títulos al S. Agustín de la Semana Agustiniano-Tomística para emparejar con Sto. Tomás, filósofo y cristiano; no, filósofo cristiano.

JOAQUIN IRIARTE, S. I.

Oña (Burgos).

LA VERDAD DEL RELATIVISMO (*)

NO TODA APRIORIDAD DEL CONOCIMIENTO REPUGNA A SU OBJETIVIDAD

HAY un autor contemporáneo, genio sutil y profundo, que en un largo trabajo de investigación ha pretendido demostrar con derroche de ingenio que el método transcendental usado por Kant en su *Crítica de la Razón pura* es el verdadero método crítico que conduce al realismo filosófico. Más aún: que es el mismo usado seis siglos antes por Santo Tomás; únicamente que el filósofo alemán no supo sacar partido del arma que encontró en sus manos y, quedándose a medio camino, desaprovechó la eficacia de su método sin atreverse a sacar las últimas consecuencias. En una palabra: no supo tender Kant el puente hacia el mundo exterior con los materiales aptos de que disponía.

No vamos a entrar en la discusión de esta posición. Pero desde luego, prescindiendo de la absoluta posibilidad de plantear en otra forma admisible el presente problema, hay que confesar que la tesis sustentada por Marechal—tal y como él la defiende—cae por su base, ya que el kantismo que nos presenta en el volumen quinto de su obra [16] no es el auténtico. Veladamente lo desfigura, y una vez hecha la transformación ya encuentra el camino allanado para poder enfrentar con algún éxito dos sistemas tan opuestos en el fondo como el Tomismo y el Kantismo. Esto

---

* Cf. PENSAMIENTO, I (1945), 181-206, *Fundamentos del relativismo filosófico*. Continuamos aquí ese estudio. Sobre *la verdad del relativismo* comenzamos ya a tratar en aquella primera parte (pp. 203, ss.).

[16] J. MARECHAL, S. I., *Le point de départ de la Métaphysique*. Louvain, 1926.

no quita el hecho de que la persistente coincidencia de algunos rasgos comunes a ambos sistemas atraigan sugestivamente nuestra atención. Pero si el profesor de Lovaina no prueba su tesis, con todo nos ha dejado un estudio profundo y sumamente ingenioso del problema del conocimiento, del que pueden aprovecharse valiosísimos materiales.

En efecto, la doctrina escolástica del objeto formal de las facultades cognoscitivas pudiera muy bien llamarse la doctrina del "a priori" intelectual [17].

El objeto formal es el aspecto bajo el cual se presenta a la potencia el objeto material [18]. Hablando en términos concretos, la vista no puede percibir los objetos sino bajo la razón formal del color, el oído bajo la del sonido, etc. Es claro que ni el ojo puede ver los sonidos en sí mismos, ni el oído oír los colores como tales. Por eso se dice que el objeto formal especifica o caracteriza las potencias. Tenemos, pues, una predisposición subjetiva que se impone al conocimiento; un elemento que no depende sólo de la experiencia; un elemento *a priori*.

Recorramos el camino que conduce a esta consecuencia, amoldándonos *en lo posible* a la mentalidad relativista. "A priori" es una ley interna que rige la actividad operativa de la facultad, un canon universal que regula intrínsecamente el conocimiento. Toda potencia para ejercer su actividad exige necesariamente ciertos requisitos. Ahora bien; si examinamos nuestros conocimientos sobre lo que nos rodea, veremos que cierta universalidad [19] e inmaterialidad son los dos ejes sobre que descansa casi todo nuestro mecanismo mental superior. En el orden objetivo sensible todo es particular y extenso o espacial; en el subjetivo, por el contrario, encontramos leyes fijas y universales que regulan el pensamiento y se nos imponen sin poderlas eludir. De ahí deducimos que en el orden cognoscitivo lo material y particular designa al objeto; lo universal e inmaterial, al sujeto. Precisemos más.

---

[17] El nombre desagrada por haber sido ya casi consagrado en sentido peyorativo, pero de los términos no debe disputarse. Tomamos aquí *a priori* en cuanto dice independencia de la experiencia, *prescindiendo* en absoluto de si esa aprioridad del conocimiento impide o no su objetividad, tal como suele entenderse ordinariamente en la neo-escolástica.

[18] "Proprie illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, *sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum*: sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata: unde coloratum est proprium obiectum visus". 1, q. 1, a. 7, c.

[19] No decimos "universalidad *y necesidad*". Estamos acostumbrados a repetir siempre—desde Kant—la frase: "*universal y necesario*"; pero es de suma trascendencia separar en este problema ambas notas. Lo universal no se da formalmente en el orden de los seres; lo necesario, sí. La necesidad sigue al universal fundamental, no exclusivamente al universal formal.

a) *A priori de la sensibilidad.*—Comencemos por el conocimiento sensitivo. Suele darse al término *a priori* dos sentidos que conviene comparar entre sí: 1) Llámase "a priori" las condiciones bajo las que actúa la facultad y que, naturalmente, se imponen al dato objetivo, *prescindiendo* de si el objeto las posee también formal o sólo potencialmente. 2) También recibe a veces el mismo nombre la aportación de la facultad en la función cognoscitiva, en contraposición a lo presentado por el objeto. En el primer sentido, "a priori" es lo que en la función cognoscitiva no depende de hecho de la experiencia, aunque pueda ciertamente coincidir con ella; en el segundo es lo que por ser típica y característicamente subjetivo no puede provenir sólo del objeto.

Nosotros hablaremos en el primer sentido; con todo, no negamos que también pudieran deducirse algunas consecuencias útiles de la consideración del segundo aspecto indicado. Así, por ejemplo, no puede negarse que donde existe síntesis formal de elementos diversos hay "a priori" en este sentido. Santo Tomás establece claro el principio: "Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam: *non enim diversa secundum se uniuntur*" [20]. Ahora bien; la diversidad sola, como tal—que es lo formalmente aportado por el objeto—, no explica la sensación. En toda sensación hay, por lo menos, una *síntesis psicológica,* que importa, de una parte, una agrupación de los objetos bajo una proyección de perspectiva determinada; de otra, un juicio implícito por el que se proyectan psicológicamente sobre los objetos los mismos datos recibidos por los sentidos. Ahora bien; es claro que en el orden de los seres extramentales no se da ni la proyección de perspectiva de los objetos, aislada de lo demás (ya que esa *precisión objetiva* propia de la perspectiva la realiza el sentido solamente), ni menos la afirmación implícita a que aludimos, que es completamente de orden mental. En este sentido, pues, podemos hablar de síntesis espacial, etc., sin peligro de mala inteligencia.

Sin embargo, aquí tomaremos el "a priori" en el primer sentido antes dicho, que nos llevará a consecuencias más fecundas. En efecto; en los sentidos encontramos ciertas condiciones que se imponen como leyes de la sensación, fundadas en la naturaleza misma de la facultad sensitiva. La potencia sensorial es material, y por serlo, reacciona siempre de modo extenso. De donde una facultad de tal naturaleza exigirá necesariamente

---

[20] 1, q. 65, a. 1, c.

ser inmutada por el contacto de un objeto también extenso. Tenemos, pues, ya una universalidad en el ejercicio de la potencia sensitiva. La materialidad del sentido impone la *extensión*—o el *espacio*, como dice Kant—al conocimiento inferior, viniendo a ser ésta una condición "a priori" del conocimiento sensitivo. Acerquémonos un paso más al filósofo alemán. Esta síntesis espacial (en el sentido arriba explicado) realizada por el sentido—sea el externo o el interno—no es instantánea, sino que se conserva en la conciencia en una necesaria continuidad temporal; más aún: exige cierto tiempo para su elaboración. La síntesis espacial, por consiguiente, se opera en el tiempo. He ahí otra condición necesaria del conocimiento sensitivo. El "a priori" de la sensibilidad es, pues, el espacio—o extensión—y el tiempo.

Estas pudieran llamarse las condiciones generales "a priori" de la sensibilidad. Pero descendamos ahora a cada sentido en particular, pues en ellos descubriremos nuevas condiciones de la sensación peculiares a cada uno.

La vista, en efecto, sólo puede percibir colores; su complicada red de conos y bastoncillos está adaptada de modo que no puede ser impresionada más que por el excitante cromático. El oído, a su vez, sólo permite el paso a los sonidos, etc. Ahora bien; nótese que el color, sonido, olor, etc., son los "*sensibles propios*" de que nos habla la Escolástica. Si, por otra parte, se recuerda que la extensión es el "*sensible común*" y que ambos son el objeto formal de los sentidos, puede muy bien afirmarse que las condiciones "a priori" de la sensibilidad se reducen al objeto formal de los sentidos; entendiendo el "sensible común" como *condición general a priori*, que invade toda percepción sensible, y los "sensibles propios" como las *condiciones peculiares a priori* de cada sentido.

b) *A priori del entendimiento.*—Si pasamos ahora de la intuición sensible al conocimiento intelectual, acompañando al objeto intencional en su último paso al sujeto, la dificultad crece. Aquí debe sufrir—como notamos arriba—una modificación intrínseca para penetrar en los dominios de la inteligencia. La facultad intelectual es espiritual; el objeto, en cambio, es material: he ahí la dificultad. El entendimiento ciertamente actúa a la presencia de objetos materiales y concretos; pero ¿es mera *coincidencia* u *ocasión?* ¿Es la sensación simple *condición* bajo la que opera el entendimiento? ¿Hay verdadera *causalidad* entre ambos elemen-

tos? Si la hay, ¿qué parte le cabe a la sensación en el conocimiento superior? ¿Hay también en éste algún elemento "a priori"? [21]

La ingenua hipótesis de la coincidencia o armonía preestablecida apenas tiene partidarios. En el segundo supuesto, el entendimiento, siguiendo la ley interna de su funcionamiento, crearía su objeto totalmente "a priori", sin relación alguna con la intuición sensible, que, por otra parte, requeriría para poder actuar. El objeto intencional, apenas pasadas las puertas del recinto mental, terminaría su viaje diluyéndose en el absorbente elemento "a priori" de la sensibilidad: este es el supuesto de Kant. En el tercer caso, penetraría libremente en la región intelectual después de haber sufrido una ligera modificación, adaptándose a la naturaleza de la facultad: así piensa la filosofía tradicional.

La existencia de elementos "a priori" en la actividad intelectual no puede negarse. En primer lugar, la espiritualidad de la potencia cognoscitiva impone al objeto la condición de su *inmaterialidad*. Pero además descubrimos otra ley: el entendimiento, aun en la sentencia de Suárez, corre espontáneamente por los carriles de sus principios *universales*. Lo

---

[21] Desde luego la filosofía tradicional siempre ha defendido el principio que Kant tuvo como capital en su sistema; a saber, que el conocimiento intelectual no es posible sino por medio de la intuición sensible. Es aforismo viejo en filosofía: "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu."

Sin embargo, de aquí dedujo Kant una consecuencia discutible: que es imposible la intuición intelectual. Es cierto que las esencias de los seres—contra lo que opina la escuela husserliana—no son objeto de intuición inmediata (prescindimos aquí de si puede hablarse de una intuición de las esencias en su estado de abstracción); pero de ahí nada se sigue contra la intuición intelectual, pues no es sola la abstracción la operación del entendimiento.

Pasando por alto las cuestiones debatidas en las escuelas sobre el conocimiento directo del singular material, nadie puede negar que el entendimiento ejerce la intuición sobre los actos concretos de la conciencia: "me duele", "oigo", "veo", etc. No intuyo el dolor separadamente del sujeto, pero sí el sujeto que actualmente siente el dolor, oye, ve... Ante ese objeto presente a la conciencia no puedo dudar; su existencia se me impone inmediatamente y la intuyo.

Existe además otro género de intuición característico del entendimiento: el de las relaciones entre las ideas. El entendimiento maneja los conceptos, los examina por separado, los coteja, hasta que llega un momento en que un golpe de luz inunda el objeto. En ese instante se presenta a la facultad con toda claridad la relación de conveniencia o disconveniencia del predicado al sujeto, o la relación de continencia, de semejanza, de proporción, de causalidad... Pues bien; cuando la verdad—que es una relación de semejanza—es inteligible en sí misma se presenta a la facultad ella misma sin intermediario alguno: la verdad entonces se intuye.

Nótese que esta intuición intelectual, lejos de ser ajena a la actividad típicamente mental, puede tal vez afirmarse que constituye la nota peculiar del conocimiento. Pues si el juicio es el acto especificativo del entendimiento, de tal suerte que en tanto éste conoce en cuanto ejerce la potencia judicial, y por otra parte la intuición de la relación existente entre los términos del juicio es lo que determina el fallo judicial, muy bien puede decirse que el entendimiento es esencialmente intuitivo; sin querer con esto negar que bajo otro aspecto pueda afirmarse con toda propiedad que es esencial y característica a la actividad mental la abstracción.

particular no le satisface; no es más que un escalón para remontarse más alto.

Baste recordar alguna idea. Lo propio del entendimiento es conocer. Ahora bien; conocer vale tanto como juzgar—implícitamente por lo menos—; es decir, en tanto conocemos en cuanto afirmamos un predicado del sujeto[32], o, en otros términos, en cuanto, considerada la identidad de los extremos que se comparan, el entendimiento ve que necesariamente debe ser así, so pena de verse envuelto en la contradicción. Todo conocimiento, por consiguiente, es una aplicación constante de los primeros principios metafísicos.

Estas leyes nos señalan los dos "a priori" del entendimiento. Este no puede obrar inmediatamente sobre lo material y concreto; ni tampoco se satisface con lo contingente e individuo. Su objeto formal, o sea el modo bajo el cual recibe plenamente su objeto, es doble: la *inmaterialidad* y la *abstracción*. He ahí dos nuevas ecuaciones: conocer es desmaterializar; conocer científicamente es abstraer. En tanto conoce el entendimiento (en función específica) en cuanto prescinde de la individualidad. De ahí la necesidad de suponer una facultad cuyo cometido sea exclusivamente el de predisponer el objeto y presentarlo a la facultad despojándolo de su materialidad. Esta facultad es la llamada por los escolásticos "*entendimiento-agente*".

No puede negarse que en orden a la modificación del objeto intencional difieren notablemente las condiciones "a priori" del entendimiento y las formas "a priori" de la sensibilidad. Las formas de la sensibilidad son receptivas, informativas, en cierto sentido pasivas. Las del entendimiento, por el contrario, son activas, sintéticas, organizadoras..., producen en algún modo su objeto. El objeto en el umbral de la sensación sufrió una variación accidental; en la antesala del entendimiento, una sustancial.

Y con esto hemos llegado a una de las concesiones de importancia hechas al relativismo; el objeto intencional, al pasar el umbral de

[32] No hablamos de los primeros conocimientos que el hombre adquiere, pues en toda sentencia ofrecen dificultad. En efecto, si el conocimiento es un juicio virtual (*hoc est ens, vel tale ens*), no podrá hablarse allí de verdadero juicio (y consiguientemente de verdadero conocimiento), tanto si el primer conocimiento directo es universal (porque todavía no poseo la noción del singular *hoc*, de quien predicarlo), como si el primer conocimiento directo es singular (porque no he adquirido aún concepto alguno universal que poder predicar del mismo, v. gr., *ens*). El efugio de que en ambos casos se trata de juicios tautológicos, los únicos entonces posibles (*hoc est hoc, ens est ens*), es demasiado poco serio para tomarse en cuenta.

Debería, pues, afirmarse en toda sentencia que el primer conocimiento integral y perfecto no se obtiene hasta que se verifica una comparación implícita entre lo concreto y lo abstracto, lo singular y lo universal.

las potencias cognoscitivas, se ve precisado a someterse a condiciones "a priori" que indefectiblemente se le imponen; más aún: a sufrir alguna modificación intrínseca antes de llegar a la facultad cognoscitiva. Ya hemos indicado que el "a priori" de la sensibilidad es el objeto formal de los sentidos; a saber, sus "sensibles" común y propio. El "a priori" del entendimiento es, a su vez, su objeto formal, es decir: lo inmaterial y abstracto.

c) *Aprioridad y objetividad.* — Cabe preguntar ahora: ¿Queda con esto *deformado* el objeto? ¿Se ha borrado la semejanza intencional, o al menos se ha difuminado con trazos ajenos? De ninguna manera. Es preciso recalcar la diferencia esencial que nos separa en este punto del kantismo y relativismo subsiguiente. El "a priori" que admitimos aquí no es óbice alguno para la objetividad del conocimiento. Veámoslo.

1) La sensación ofrece menor dificultad. Ciertamente la sensación es síntesis—síntesis imperfecta si se quiere—, pero verdadera. La sensación no es una mera fotografía, en la que sus partes coinciden punto por punto con las del objeto *por separado;* la sensación forma un todo. Objetos y datos sensoriales que tienen su existencia independientes unos de otros, encuentran en la sensación visual, por ejemplo, una trabazón que los liga íntimamente. La unión la reciben de las condiciones "a priori" de la sensación. Pero hay que insistir en que este elemento unificativo, introducido en el objeto intencional, no compromete en nada su objetividad. La razón es obvia: los objetos que tengo a la vista se presentan a mi conciencia de hecho unidos, pero no *como unidos,* o *en cuanto unidos.* La unidad, pues, es una mera condición que hace posible el conocimiento, no una determinación que varíe la naturaleza del mismo.

Por otra parte, la preexistencia en el sujeto de ciertas determinaciones del objeto, como son la espacialidad, materialidad, etc..., no impiden el conocimiento del objeto según sus determinaciones mismas; antes por el contrario, *lo hacen posible.*

2) Si pasamos al conocimiento intelectual, el abismo que ya ahora nos separa del relativismo se agranda considerablemente. El kantismo concibe las formas "a priori" del entendimiento—del mismo modo que las de la sensibilidad—, como si desfigurasen al objeto intencional. No lo *informan,* como para el escolástico, sino que lo *deforman;* no *asimilan* el objeto, sino que lo *producen.* La consecuencia es obvia: el relativista auténtico desconoce por completo el objeto que viene de fuera; se limita a ejercer su actividad sobre lo que la facultad ha puesto en el objeto. Conozco el fenómeno, no el noúmeno. Es tal la variación introducida en el

objeto por las condiciones "a priori" del conocimiento, que no puedo tener del noúmeno noticia alguna, si no es la vaga de su existencia, aunque no es claro para los comentaristas del filósofo de Könisberg si esta consecuencia, por demás lógica, tiene cabida en su sistema, dado que entre las categorías de la Analítica Trascendental se encuentran las de causalidad y existencia. El agnosticismo se impone.

En cambio, para la filosofía tradicional el objeto intencional permanece sustancialmente el mismo. Es cierto que el entendimiento-agente concurre activamente en la producción de la especie intencional, y en algún sentido *produce*—como dijimos—el objeto; pero como bien nota la Escolástica en el concurso simultáneo del entendimiento-agente con el fantasma, todo el elemento de representación intencional se debe a la imagen (*partialitate causae*), limitándose la facultad espiritual a comunicar su inmaterialidad al efecto. Más aún: la acción del entendimiento-agente, si bien es productiva de todo el efecto, mas en cierto sentido viene a ser negativa (es decir, de un término no-positivo), ya que no pone propiamente nada en el efecto, sino que más bien quita; decanta con su cincel las protuberancias que impedían al objeto entrar en el recinto mental, de suerte que todo lo intencional que se halla en el concepto objetivo, refleja fielmente al objeto, habiendo variado únicamente el modo material de la representación.

Si atendemos ahora a la función universalizadora de la función cognoscitiva, para el Tomismo—en el que desmaterializar es sinónimo de universalizar—el entendimiento-agente realiza estas dos funciones en una sola. Para el Suarismo, en cambio, la universalización es obra ya del entendimiento-posible. Pero en ambas sentencias lo universal se opone a lo concreto como el contenido al continente. Dentro de cada individuo, apresado entre las redes de sus notas particulares, se halla el universal; el entendimiento—sea el agente o el posible—le da la libertad, cortando las amarras que le ataban al concreto singular.

Esta doctrina, conforme por otra parte a la experiencia que tenemos de la actividad de nuestra facultad intelectiva, salva por completo la objetividad del conocimiento. No es preciso para ésta que el conocimiento sea una imagen perfecta y adecuada de la realidad; basta que sea fiel. Es verdad que todo conocimiento es inadecuado a la realidad, y que entre todos, el conocimiento abstracto lo es más todavía; pero la inadecuación no quita la exactitud en la parte reproducida. Una fotografía del busto de una persona es ciertamente incompleta respecto del modelo íntegro, pero puede ser fidelísima. Más aún: si en un papel de seda superpuesto a la fotografía dibujo cuidadosamente el perfil de dicho busto con

sus rasgos principales, tendré todavía una imagen más inadecuada, que me dará menos datos del original, pero exactísimos por otra parte, lo mismo que los sorprendidos en la cámara fotográfica.

En este ejemplo aparece con suficiente claridad la gradación existente en las modificaciones del objeto. La modificación que hemos llamado negativa (fotografía del busto) no nos da todo el objeto; pero la parte que reproduce nos la ofrece como se halla en la realidad: *en su entidad* y *en el modo* como ésta se encuentra. La modificación positiva (dibujo) nos presenta parte de la realidad, como en la anterior, aunque prescindiendo de muchos caracteres individuales. Nos da la realidad, pero *no el modo* como ésta se encuentra.

Ya se ve con esto la distancia que nos separa del agnosticismo kantiano. Si usamos una terminología algo aproximada, es porque juzgamos que el primer paso para entablar una posible discusión, y confrontar ideas, es hablar la misma lengua, o por lo menos parecida.

Sin embargo, debe evitarse el extremo de designar con las mismas palabras conceptos totalmente opuestos, en lo que radica—según opinamos—el error capital de Maréchal. En su deseo de acercar el Tomismo a la filosofía moderna, llega a hacer coincidir ambos esquemas y a confundirlos en sus líneas generales, pero a costa de desfigurar uno de los extremos. La aprioridad de Kant no tiene sentido *precisivo* respecto del valor objetivo del conocimiento [23] —como cuando lo hemos usado nosotros—, sino que encierra la *duda positiva* [24], y con ella es imposible re-

[23] La tesis contraria es esencial para Maréchal. Por eso insiste en esta idea. Cfr. o. c., p. 92, nota 2.

[24] Bastarán algunas frases: "Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza CON la experiencia, no por eso originase todo él EN la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas." *Crítica de la Razón Pura*, trad. de M. García Morente, t. 1. Madrid, 1928, p. 68.

Esto, que ya en la Introducción se afirma como posible, se ratifica luego como comprobado definitivamente: "Todas nuestras representaciones en realidad son referidas por el entendimiento a algún objeto, y como los fenómenos no son nada más que representaciones, el entendimiento las refiere a *algo*, como objeto de la intuición sensible; pero ese algo es sólo, en ese respecto, el objeto trascendental. Este, empero, significa un algo = X, del cual nada sabemos ni, en general, podemos saber (según la actual disposición de nuestro entendimiento)..." (o. c., t. II, p. 152—de la 1.ª edición).

Y posteriormente, en la 2.ª edición, todavía más claro: "Pero... las categorías no son más que *formas del pensamiento*, que no contienen más que la facultad lógica de reunir en una conciencia *a priori* lo múltiplemente dado en la intuición. Así es que, cuando se les retira la única para nosotros posible intuición, tienen todavía menos significación que aquellas formas sensibles puras, por medio de las cuales, al menos, es dado un objeto" (ib. t. II, pp. 152-153).

solver el problema epistemológico dando el salto del sujeto al objeto extramental.

El "a priori" del filósofo alemán no es una mera condición del conocimiento que no afecta sustancialmente al dato experimental, sino que es lo que el entendimiento añade de sí propio, deformando el contenido que procede del exterior. No es el vaso cristalino que recibe en su cavidad el agua pura, comunicándole ciertamente su forma exterior sin inmutar la naturaleza del contenido, sino el recipiente que ha guardado durante largo tiempo en su seno un liquido fuerte y de acre sabor, que desnaturaliza consiguientemente el agua que recibe luego, haciendo imposible su reconocimiento e identificación.

Podemos, pues, concluir que las condiciones "a priori" del conocimiento no alteran el objeto desfigurando su semejanza intencional, y si admitimos en él una modificación sustancial, ésta no afecta al ser de la representación intencional, sino al modo de presentarse el objeto.

Para terminar este apartado, notamos que las condiciones subjetivas, las cualidades intelectuales del sujeto, etc..., pueden variar la precisión del objeto intencional. Es evidente que el talento personal, la clarividencia intelectual, etc., influyen notablemente en la exactitud del objeto que se presenta al entendimiento. Sin embargo, estas modificaciones, fuera de ser accidentales, no añaden nada a lo dicho; son diferencias de grado. Un objetivo de mayor precisión en una máquina fotográfica podrá recoger más pormenores del objeto, podrá ampliar sobre la copia sus proporciones para que se adviertan mejor sus detalles, que pasaban antes inadvertidos; pero no variar el contorno general, los tonos y claroscuros dominantes.

B) *Modificaciones debidas al objeto del conocimiento.*

Pero pasemos a las modificaciones que el concepto objetivo puede experimentar, a veces, por razón del mismo objeto cognoscible.

Hay objetos esencialmente relativos: tales son los de masa, espacio, tiempo, etc... Otros son desproporcionados a la facultad cognoscitiva y no pueden ser asimilados sin una previa adaptación dispositiva: tales son los objetos materiales y los no intuibles por el entendimiento. Otros, en fin, superan en mucho la potencia cognoscitiva humana: tal es el Ser infinito.

Dos palabras sobre ellos:

1. Los primeros en nada se oponen a la objetividad del conocimiento. Si el objeto es—en orden a la comprobación u observación científi-

ca—variable y relativo en el segundo sentido ya explicado, no es extraño que dé lugar a diversos conocimientos (u objetos intencionales), según el punto de vista bajo el que el sujeto los enfoque. Ya lo hemos explicado más arriba cuando aludimos a la Teoría de la Relatividad. Por consiguiente, no hay dificultad en admitir que en determinado género de conocimientos científicos—sobre todo cuando se busca una exactitud rigurosa en la medición—sólo podamos llegar a conclusiones *relativas*, o sea a expresar las leyes que rigen el fenómeno observado *en cuanto éste aparece al observador*. Pero de ahí no puede deducirse la relatividad misma de la verdad objetiva en el tercero de sus sentidos.

2. Cuando el objeto es desproporcionado a la facultad se impone la adaptación. Esta desproporción puede provenir, o bien de la materialidad del objeto, o bien de la ausencia o alejamiento intencional del mismo, no pudiendo por este motivo ser objeto de intuición inmediata. Del primer caso ya hemos hablado; digamos algo respecto de los objetos que no son intuibles, o porque están alejados de la experiencia sensible a nuestro alcance, o porque aunque estén presentes permanecen en su interior como cerrados a los ojos de la intuición intelectual, que no es de suyo penetrativa. En ambos casos, como el objeto está prácticamente ausente, es preciso ingeniarse de otros modos para adquirir noticias del objeto.

Balmes ha aprisionado en una metáfora acertada las dos operaciones del entendimiento discursivo (tomando este término en su amplio sentido, como equivalente de no-intuitivo):

"Nuestro entendimiento puede compararse a un prisma que descompone en muchos colores un rayo de luz; de aquí nacen los diferentes conceptos relativos a un objeto simple. Cuando no necesitamos reducir la multiplicidad a la unidad, la fuerza intelectual obra en un sentido inverso: en vez de dispersar reúne; la variedad de colores desaparece y vuelve a presentarse el rayo luminoso en toda su pureza y simplicidad" [25].

Como se ve, nuestro entendimiento goza la facultad de descomponer lo simple y de unificar lo múltiple, de analizar y de sintetizar. Ambas operaciones intencionales son *precisivas;* es decir, consideran parte del objeto. La primera de ellas prescinde por división, la segunda por composición.

Este es un modo de ser esencial al entendimiento, que encierra a la

---

[25] J. BALMES, *Filosofía Fundamental*, l. 5.º, n. 84; o. c., t. 18 (Barcelona, 1925), p. 226.

vez una perfección y una imperfección [26]. Sin duda que es una cualidad estimable la de, en ausencia del objeto, poder buscar el medio de hacerlo inteligible. Pero a la vez, el hecho de que todo conocimiento deba ser inadecuado denota su imperfección, su limitación sustancial. Prescindimos porque no podemos abarcar el objeto con la intuición. Justamente la precisión—ese apartarse el entendimiento del objeto, llevándose tras sí, como presa, un trozo de la realidad—delata palmariamente su incapacidad de injerir el objeto íntegro tal cual es en su ser inteligible. Si el entendimiento pudiese con todo, obraría como cuando intuye los objetos adecuados a su capacidad; no destrozaría en cierto modo la realidad, diseccionándola en partes y arrancándolas del ser completo que en la realidad tienen. La abstracción, y en general toda precisión, es signo de debilidad mental. Dios no prescinde, sino que ve los objetos como son: el hombre limitado, por el contrario, debe concebir parcial y fragmentariamente, y asimilar el objeto con lentitud.

De ahí, con todo, nada se seguirá contra la naturaleza representativa del objeto intencional. Tanto la inducción como la deducción, la síntesis como el análisis, son *funciones precisivas,* y de ellas se ha dicho ciertadamente que: "*Praescindentium non est mendacium.*" No hay, pues, que temer por la integridad de la ecuación intencional, cuya permanencia en el proceso cognoscitivo nos interesa tanto.

Tratando especialmente de la abstracción (que es la precisión más perfecta de todas) ya sabemos que la idea universal no objetiva la abstracción, sino el contenido, y por eso goza de valor objetivo. Adviértase que la misma naturaleza ha provisto cuidadosamente. La sensación es necesariamente objetiva; no puedo dudar de que la mesa sobre que escribo está fuera de mí. En cambio, la idea abstracta carece de esa fuerza centrífuga. Comprendo que la idea que poseo de la mesa coincide por entero con la que tengo a la vista; pero no se me ocurre proyectar sobre la mesa la abstracción de mi idea.

La siguiente observación no será superflua. El conocimiento precisivo nos lleva de la mano a establecer la diferencia más radical que separa al relativismo de la sana doctrina del conocimiento. Para el relativismo

---

[26] Hablamos aquí de la *precisión subjetiva o formal, no de la objetiva,* que puede no envolver imperfección alguna si—por ejemplo—obedece a que el objeto en sí mismo ya forma parte de un todo. El conocimiento de Dios, que es la misma perfección, puede ser precisivo en este sentido, es decir, *objective.* Y así hablamos de signos en la ciencia de Dios, no en cuanto el conocimiento increado necesite considerar las partes de un todo para llegar a comprehenderlo, sino, por el contrario, porque un conocimiento perfecto supone, además del conocimiento total del objeto, el de las partes en cuanto tales.

extremo la precisión mental es inadmisible en muchos casos. Un conocimiento inadecuado al objeto, de algún modo, repugna, puesto que la verdad—según un supuesto tácito del relativismo—es una ecuación perfecta entre sujeto y objeto. *Suponer una ecuación inadecuada es una contradicción.* Ante el hecho, por consiguiente, de la idea que llamamos precisiva, del concepto universal, no cabe otro camino: o el exagerado realismo platónico, que supone la existencia, en el orden de los seres extramentales, de las esencias universales; o el idealismo más absoluto, que identifique el orden eidético con el ontológico.

Para la doctrina tradicional el entendimiento no es un espejo donde se refleja a la perfección la realidad: la verdad es una ecuación, pero de orden intencional *sui generis.* El sujeto, pues, construye la semejanza objetiva adaptando la realidad a su naturaleza intencional. La construye fielmente, pero a su manera. La semejanza está *in re,* no *in modo.* Ahora bien; la verdad exige solamente la semejanza intencional en lo primero, no en lo segundo, que puede depender de la imperfección de nuestros conceptos.

3. Hay un caso en el que la modificación objetiva llega al máximum de lo admisible: cuando el objeto supera de tal manera la capacidad del entendimiento creado, que no sólo requiere una adaptación para ser asimilado, pero ni aun ésta supuesta cabe una adecuación intencional como las hasta ahora expuestas. Tal acontece con nuestro limitado conocimiento de Dios, aunque en él se cumple la semejanza intencional requerida en un verdadero conocimiento.

Lo infinito no puede ser comprehendido por lo finito; de lo contrario dejaría de serlo. Por consiguiente, el objeto infinito—Ser simplicísimo de infinita virtualidad—en cuanto es virtualmente múltiple, dentro de su absoluta simplicidad, hemos de concebirlo por conceptos parciales, haciendo uso de nuestro prisma mental; en cuanto infinito, hemos de contentarnos con conceptos análogos, si bien verdaderos.

No hay que olvidarlo. Nos falta la dimensión del "infinito". Por eso ni podemos conocer con perfección a Dios, ni entender siquiera exactamente cómo El se conoce. El conocimiento subjetivo de Dios es el único que agota las posibilidades de inteligibilidad del ser, contemplando los objetos como en sí son: lo compuesto, como compuesto, y lo simple, como simple, aunque el objeto sea de infinita virtualidad—como acontece en el autoconocimiento de Dios—.

Vivimos en un mundo tridimensional; a lo más en un universo minkowskiano. Pues bien; supongamos que un ser de dos dimensiones sola-

mente (si fuese éste posible) observase un objeto de nuestro espacio actual. ¿Qué concepto formaría de él? Sin el sentido de la profundidad, su juicio sería inadecuado y analógico. Ahora bien; algo parecido acontece en nuestro caso: reunimos datos, amontonamos rasgos parciales, perfecciones de Dios en cuanto relucen en las criaturas, para comprenderlo de algún modo; pero siempre nuestro conocimiento es analógico e incompleto, fundado sobre negaciones de toda imperfección creada. Los datos de que disponemos son valederos y objetivos, pero indirectos.

Tal vez se pretenda sacar la consecuencia de que nuestro conocimiento de Dios es por ello prácticamente nulo; pero esta conclusión no es lícita. Ciertamente que el conocimiento análogo y negativo que alcanzamos de la esencia divina es pobre y en cierto sentido impropio (sólo Dios tiene de sí mismo un conocimiento propio—ex propris—y adecuado); pero la analogía no se opone a la objetividad. La única consecuencia aceptable que de ahí puede deducirse es que lo que ignoramos de Dios supera en infinito a lo que conocemos de él, y podemos sin hipérboles asegurar que apenas sabemos nada del Ser infinito (aun incluyendo la revelación). Sin embargo, nuestro conocimiento—todo lo pobre que se quiera—es exacto dentro de su analogía.

Recordemos de paso que la precisión mental—o distinción de razón—puede entenderse de dos maneras: con fundamento real (*distinctio rationis rationinatae*), y ésta es la distinción verdadera de razón; o bien sin más fundamento que nuestro modo de concebir (*distinctio rationis ratiocinantis*), y ésta es distinción meramente lógica. El segundo conocimiento hay que confesar que apenas nos dice nada del objeto. Se funda simplemente en nuestra debilidad mental, que no tiene otros medios de conocimiento en presencia de determinados objetos [27]. Por el contrario, el primer conocimiento precisivo me dice algo del objeto. Se funda, no sólo en nuestro modo de concebir, sino también en la realidad misma, en la perfección del ser cognoscible, que no puede apresarse bajo el título de un solo concepto y nos obliga a la precisión mental.

Uno de los argumentos que comprueban la objetividad del conoci-

---

[27] Algunas de nuestras concepciones trinitarias—permítasenos esta digresión de orden teológico—adolecen de este defecto. Por ejemplo, nos vemos precisados a concebir la Paternidad antes que la Filiación; pero a la vez nos sentimos constreñidos a concebirlas *simul ratione*.

¿Qué sabe, por otra parte, la teología de la prioridad de la Esencia divina respecto de las Nociones? Casi nada, por no decir nada simplemente. Concebimos antes la Esencia porque ésta exige las Personas; pero a la vez hemos de concebir a la Persona antes de la Esencia, pues las acciones son de los supuestos. En resumidas cuentas, ¿qué deducimos sobre la prioridad lógica entre ambos constitutivos divinos?...

miento humano acerca de las perfecciones divinas—a pesar de nuestro limitado entendimiento—, lo encontramos en la misma dificultad con que tropieza la razón humana para coordinar los datos de la revelación. Si la revelación—sobre todo en lo inmediatamente relativo al Ser divino—ofreciese una coherencia lógica patente..., dudaríamos de ella. El conocimiento de Dios encierra necesariamente para un entendimiento creado oscuridades y misterios [28].

C) *Otras concesiones al relativismo.*

No es posible detenernos en señalar todas y cada una de las que pudieran hacerse al relativismo, aunque hemos notado las principales. Respecto a Ortega y Gasset, en particular, dígase lo mismo. Nos limitamos tan sólo en este lugar a agradecerle el habernos hecho reparar una vez más sobre la limitación de nuestro enfoque intelectual. Porque el perspectivismo no es otra cosa que la humilde confesión de nuestra pequeñez mental.

Efectivamente, un individuo solo difícilmente podrá agotar todos los aspectos de la realidad por mezquina que ésta sea. La realidad es muy compleja. Los problemas que presenta la vida, la ciencia, la religión, son demasiado intrincados para poderlos resolver un hombre solo.

La sociabilidad es el índice de la debilidad individual que impulsa al hombre a ponerse en contacto con sus semejantes para encontrar en ellos el remedio a su natural indigencia. Si nos bastásemos a nosotros mismos, la sociedad holgaba. Pues bien; el perspectivismo es la sociabilidad en el orden intelectual. Es el índice de nuestra pobreza mental. Por eso se impone la colaboración. Es preciso reaccionar contra la corriente introducida por Kant de prescindir de cuanto se ha dicho ante-

[28] Un ejemplo—tomado también de la ciencia teológica—lo aclara. La predicación lógica responde al modo de concebir, ya que el predicado no es otra cosa que una nota real del objeto descubierta por la acción mental. Tratando de objetos esencialmente distintos (infinito uno, finito el otro), la predicación deberá ser naturalmente distinta; y en efecto lo es. En las procesiones trinitarias el Padre engendra y no es engendrado; el Hijo es engendrado y no engendra; y con todo, ambos son idénticos realmente a la Esencia divina, que ni es engendrada ni engendra. Estos predicados, que resultan contradictorios en el orden creado por referirse a una predicación en sentido real—única empleada en las criaturas limitadas, si no se advierte lo contrario—, no lo son para un Ser infinito, en el que la predicación lógica debe hacerse únicamente en un orden formal. En otras palabras, la esencia divina es capaz de verificar predicados, que al intervenir un entendimiento creado aparecen contradictorios; no porque en sí lo sean, sino porque nuestro modo de concebir, esencialmente finito, los hace tales en apariencia. La contradicción no está, pues, en el Ser infinito, sino en aplicar la predicación propia de los seres creados al Ser increado.

riormente para decir algo nuevo... Hay que admitir las aportaciones de los demás que sean razonables. Suprimid a Aristóteles y la ciencia filosófica no contaría hoy con el genio del Angélico; ni tal vez hubiese existido un San Agustín sin el divino Platón. Prescindamos por unos momentos de la física balbuceante de pasados siglos y caerán por tierra los más recientes inventos de que se enorgullece justamente nuestro siglo.

En este sentido "somos insustituíbles—como afirma Ortega—, somos necesarios". Tenemos "una misión de verdad". La comparación de nuestros puntos de vista es necesaria para la determinación de la verdad. "Integremos, pues, nuestras visiones en generosa colaboración espiritual" para legar a la posteridad el edificio de la ciencia más sólido, más levantado, más esbelto. Pero cuidemos de no trasladar a los objetos una propiedad de nuestro entendimiento: su limitación en el conocer. La variación, la mutabilidad, la relatividad, ese multiplicar las visiones poligónicas de nuestro mundo, no reside sino en nuestro corto alcance mental. Han podido variar los puntos de vista... hasta que hemos logrado descubrir la verdad; verdad que ya existía antes *inmutable*, pero que no habíamos sabido todavía encontrar.

Consecuencia natural y legítima de esta limitación de nuestro entendimiento es cierta indulgencia con la opinión ajena. Es doctrina de Ortega. Su error, sin embargo, consiste en extenderlo a todo género de verdades; pero tratándose de asuntos meramente probables, la posición no puede negarse que es muy digna de tenerse en cuenta. ¡Si todos hiciésemos una firme determinación de "no imponer a nadie nuestras *opiniones*"!

En realidad, el aferrarse al propio parecer, en asunto discutible, es prueba de cerrazón mental. Chesterton describe, con la maestría que le caracteriza, la rebeldía natural que sienten los espíritus entecos a amoldarse al parecer respetable de otros:

"A mis hombres de ciencia—dice donosamente—se les antoja, por ejemplo, que el tablero de ajedrez es blanco en fondo negro, y lo mismo se les antojaría el universo como estuviese pavimentado del mismo modo. Como los lunáticos, son incapaces de cambiar su punto de vista y no pueden, mediante un súbito esfuerzo de la mente, verlo todo negro en fondo blanco" [29].

Pasamos por alto otras concesiones de menor importancia. Notemos tan sólo algo sobre el relativismo orteguiano en el orden moral, ya que hicimos mención de él más arriba.

---

[29] G. K. CHESTERTON, *Ortodoxia*, trad. de A. Reyes, Madrid, 1917, p. 39.

En el transcendental error de suponer la norma de moralidad subjetiva e individual se encierra una verdad que ciertamente nada tiene de común con la mentalidad relativista. En efecto, la moralidad concreta de un acto queda en último término determinada por la conciencia actual que de buena fe me he formado sobre el acto que delibero cometer, *aunque en sí sea ésta errónea*. Es del dominio vulgar: Si dejo de asistir al oficio el día de difuntos creyendo que estoy obligado a ello, peco indudablemente. Y si prolongando mi error dejé de asistir la víspera por creer que la festividad de Todos los Santos no era día de precepto, no pequé entonces, a pesar de serlo. Sin embargo, eso no quita que existan normas fijas de moralidad; que existan acciones buenas y malas en sí, prescindiendo de toda norma individual.

La diferencia entre el relativista y el católico, en este punto, está en que para el primero no existe más norma moral que la subjetiva e individual, mientras que para el segundo una es la *norma constitutiva* de la moralidad y otra la *preceptiva*. La constitutiva es objetiva e inmutable; la preceptiva, aunque de suyo también lo es, pero no excluye accidentalmente el error, pues la conciencia —que es el dictamen práctico de la razón, que nos impera *hic et nunc* la posición de un acto por ser bueno o mandado, o bien la omisión del mismo por ser malo o prohibido— puede errar y su dictamen no ser entonces acertado. Sin embargo, aun en este caso, nótese que la razón última de la moralidad de este acto no estriba precisamente en un elemento subjetivo en cuanto tal, sino en algo objetivo, o si se prefiere, en un elemento subjetivo erróneamente objetivado.

La conciencia en el caso dicho comunica al acto su moralidad, no en cuanto reflejamente acepta su dictamen práctico, como si esto constituyese la moralidad del mismo, sino en cuanto espontáneamente cree someterse a una norma objetiva que se le impone de fuera y que en realidad — por error — proyecta la mente sobre los cánones del código moral.

3. LO INADMISIBLE DEL RELATIVISMO

Ya queda suficientemente claro con lo expuesto, por lo que no nos detendremos en ello. Sólo cabe advertir aquí alguno de los puntos inadmisibles del relativismo orteguiano.

Ortega, siguiendo en esto a todos los modernos, plantea el problema del conocimiento en pleno dogmatismo—por más que él pretenda elu-

dirlo—para terminar en un mal disimulado agnosticismo Pues bien; la inconsecuencia de esta actitud filosófica es palmaria. Todo género de escepticismo es inexplicable *in terminis*, careciendo de base de sustentación. Pues si realmente la conclusión agnóstica es lógica y aceptable, no podemos olvidarnos, al terminar de construir nuestro sistema, de que comenzamos a edificarlo usando el mismo instrumento y materiales que ahora rechazamos como ineptos. Ahora bien; si la mente no puede alcanzar la verdad en sí, los fundamentos establecidos para probar esta afirmación carecen de valor y nos encontramos en un callejón sin salida.

Todo género de escepticismo falla al dar este paso, porque—como dijo un ingenio—"en términos del viejo juego, quitaron el número que pensaron primero". Es un género de equilibrismo este muy original: amontonar pieza sobre pieza, encaramarse sobre la construcción y luego intentar desde arriba socavar el fundamento pretendiendo mantenerse indemnes.

Pero no es esto sólo. Late en las palabras de Ortega el supuesto de que puede haber puntos de vista contradictorios, sin dejar de ser verdaderos; aunque no insistimos sobre esta cuestión porque queda ya refutada más arriba. Sin embargo, no pretendemos con esto negar la posible contradicción *aparente* en las perspectivas individuales o aun colectivas. De esa posición extrema del relativismo se sigue, no ya la laudable transigencia con doctrinas más o menos probables, sino el amigable consorcio con sentencias las más opuestas. Todos los sistemas filosóficos—se nos pretende insinuar—nos reflejan una parte de la verdad; ninguno es despreciable por alejado que parezca del sentir común. La labor realmente constructiva de la verdadera filosofía debe consistir en aunar todos esos esfuerzos, encauzando a la cara del prisma todos esos rayos de verdad para que salgan refundidos en un solo haz luminoso. La lógica de los principios orteguianos nos llevan a estas conclusiones.

No puede negarse que cada sistema filosófico ha estudiado con preferencia uno de los problemas que en la vida preocupan al pensador. El asunto cosmogónico—que no está hoy en boga—preocupó casi exclusivamente a los primeros ingenios del pueblo helénico; en cambio, en la filosofía contemporánea el problema crítico se ha proclamado casi tema único. Ahora bien; en el trabajo acumulado de tantos pensadores no puede menos de encontrarse trozos considerables de verdad que deben ser aprovechados. Pero admitir en bloque las aportaciones más heterogéneas como elementos constituyentes de una realidad única, es empe-

ñarse en dar un soplo de vida a logogrifos, esfinges e hircocervos para poblar con ellos el mundo real. No es que Ortega explicite todas estas consecuencias mal sonantes; pero están mal embozadas en sus afirmaciones y todos pueden descubrirlas.

Conclusión.—Reduzcamos las principales ideas expuestas a una sola conclusión. Si distinguimos la verdad que pudiéramos llamar *objetiva* (es decir, la conformidad real de un enunciado con su objeto) de la *posesión actual* de dicha verdad por un entendimiento individual o por toda la humanidad, podemos establecer que *la verdad objetiva es inmutable,* mientras que, por el contrario, la *subjetiva es variable y está sujeta a progresos y alteraciones,* según el acierto de los hombres en la inquisición de la verdad.

Las variaciones que debe sufrir el objeto intencional para alcanzar la forma de "conocimiento" dificultan ciertamente la adquisición de la verdad objetiva; pero no impiden en definitiva que el entendimiento se ponga en contacto con el objeto y reproduzca fielmente en el orden intencional las diferentes modalidades del mundo real.

4. EL RELATIVISMO EN EL TERRENO RELIGIOSO

Pero la transcendencia de la doctrina relativista ha sido demasiado grande como para circunscribirse al campo de la filosofía y de las ciencias. Sus ramificaciones han alcanzado también el terreno religioso, iniciando lo que muy bien puede llamarse "*relativismo teológico*". Sin embargo, hay que reconocer que ninguna ciencia es por naturaleza tan ajena al relativismo como la sagrada.

"*Relativismo teológico*" suena a paradoja, y, en efecto, lo es. Relativismo dice mutación y variabilidad. Por el contrario, el segundo término de la expresión dice inmutabilidad, imposibilidad absoluta de variación. Dios es inmutable, y sobre el relieve de toda obra auténticamente divina hallamos su impronta. Hablar, pues, de relativismo teológico, en sentido estricto, es hablar de un absurdo.

Por eso hasta el siglo XVI nadie había intentado poner en duda con seriedad que el dogma, la palabra de Dios, fuese inmutable. El respeto a la teología y a cuanto de algún modo rozaba la ciencia de Dios, tan característico de medioevo, hacían imposible tal atrevimiento. Máxime siendo, como es, la inmutabilidad uno de los atributos divinos que más hablan a la pobre luz de nuestro entendimiento sobre la esencia íntima

de Dios [30]. Pero desde que el protestantismo sentó el principio del libre examen, ya no han faltado nunca voces roncas que han coreado en todos tiempos tal grito de protesta, tratando con irreverencia de regatear a la palabra de Dios el valioso título de la inmutabilidad.

El Racionalismo—hijo legítimo de la Reforma—y el Modernismo —reacción contra aquél—coinciden en rechazar el concepto tradicional del dogma católico.

Con todo, cada época trae su matiz ideológico. La Reforma desemboca en el Racionalismo, y el Modernismo, a su vez, respira por todos sus poros el agnosticismo de su época; mas, en general, puede decirse que el Relativismo, en sus diversas etapas, es un reflejo fiel de las ideas filosóficas reinantes. Por eso, hoy día el influjo del subjetivismo más radical no puede menos de influir—siquiera sea subconscientemente—en las corrientes religiosas actuales.

Hay una gradación muy marcada en esos estadios que señalamos. El Protestantismo, en efecto, da al principio con miedo el primer golpe. Establece el principio disolvente de la libre interpretación del texto sagrado, pero se espanta de las últimas consecuencias. La Secta Ortodoxa o Confesional cree todavía que existe en la Iglesia un fundamento de revelación, verdadero e inmutable; sólo que con el influjo del tiempo se ha oscurecido e inmutado, al menos en parte. Pero la tesis protestante no se detiene aquí. El gesto de rebelión del siglo XVI introdujo el librepensamiento, con el que se abrió la brecha definitiva en el concepto heterodoxo del dogma.

El Racionalismo, dando un paso más en el progreso del relativismo, no admite ya revelación propiamente dicha. El dogma no es más que una evolución más o menos perfecta del conocimiento humano, de la

---

[30] La "*infinidad*" es, sin disputa alguna, el atributo más preciado de Dios y la fuente de donde emanan las demás perfecciones; pero la "*inmutabilidad*" es para nosotros, los hombres, lo que tal vez más sensiblemente le caracteriza.

Cuando intentamos concebir a Dios partiendo de la negación de nuestros pobres conceptos nos cuesta, sin duda, más apreciar la infinidad divina en la limitación de nuestro ser que la inmutabilidad, en la incesante mutación y variabilidad de las cosas humanas. El primer concepto requiere cierto raciocinio; el segundo puede decirse que asalta nuestros sentidos. La incesante mutación de lo humano nos entra por los ojos.

Dios es acto purísimo, o sea sin potencia ni término; actividad sin movimiento, actuación infinita que no tiene segundo momento. El hombre, por el contrario, es sustancialmente potencia capaz de mejorar y perfeccionarse. El hombre es mutación incesante hacia un término ideal de aspiraciones.

Además, Dios dice eternidad; está fuera de todo tiempo, que equivale a sucesión, a cambio. El hombre, por el contrario, es esencialmente temporal...; suena a perpetuo fluir. La frase heraclítea (*panta rei*) es—aunque en un sentido algo diverso del que le dió su autor—la más acertada definición de lo humano.

idea religiosa o del cristianismo [31]. Por consiguiente, el dogma no es inmutable, sino que debe cambiar con las ideas de los tiempos. El dogma no pertenece a la fe, sino a la historia de la religión o del cristianismo.

El Modernismo, que es la fórmula más exacta del relativismo teológico, nace amamantado por el agnosticismo kantiano. La religión no se funda en un conocimiento objetivo de Dios, sino en cierta necesidad subjetiva, en cierta exigencia del espíritu, basada en un sentimiento religioso que nos arrastra a lo transcendente, a seres que habitan más allá de lo aparente y fenoménico. El fracaso de la razón lo intenta suplir el voluntarismo. *La religión es un sentimiento, no una idea.*

No vamos a entrar en la descripción detallada de las tesis modernistas; pero ya es sabido que para el Modernismo los dogmas no contienen una verdad *absoluta,* sino que son verdades de valor *relativo,* o más bien normas preceptivas de obrar que no deben propiamente creerse [32]

De estos presupuestos fácilmente se deducen las consecuencias sobre la necesidad y condiciones de la evolución del dogma. "Principium generale est—afirma Pío X en su Encíclica *Pascendi*—in religione, *quae vivat,* nihil variabile non esse, atque idcirco variandum" [33]. El dogma está, pues, sujeto a las leyes de la evolución. Hoy puede creerse lo que mañana tal vez nos parezca inadmisible. El sujeto de la evolución es el sentimiento religioso; la fuerza impulsora que la regula es la razón humana con sus indigencias y condiciones subjetivas.

La influencia en la teología de las ideas filosóficas reinantes es patente. Si ignorásemos los prejuicios de orden filosófico, nos parecerían inexplicables los asertos del Modernismo.

Pero así como en el siglo pasado eran ya anticuados los principios relativistas de la teología protestante, hoy el agnosticismo puro ha pasado también de moda. Y aunque la mentalidad moderna sustàncialmente no ha salido de esos cauces, con todo, la más variada gama de relativismo se ha extendido por el campo filosófico, sin detenerse en muchos ca-

---

[31] En realidad, cada teólogo protestante o historiador de la teología autónoma, formula una noción diversa del dogma. Cfr. R. M. Schultes, O. P., *Introductio in Hist. Dogmatum,* Paris, 1922, pp. 28-30.

[32] "Hae formulae, ut vitales sint, ad fidem pariter et ad credentem accommodatae esse ac manere (debent). Quam ob rem, si quavis ex causa huiusmodi accommodatio cesset, *amittunt illae primigenias notiones ac mutari indigent.*" Denz. 2.080. "Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, id est tamquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi." Denz. 2.026 (del Decr. *Lamentabili,* Prop. 26).

[33] Denz. 2.094.

sos hasta el completo idealismo. La tendencia, pues, subjetivista puede de hecho cristalizar en innumerables formas nuevas de modernismo religioso. Pero su lógica interna es siempre la misma en todas las modalidades que adopta, y dentro de sus postulados es clara y concluyente: *si el dogma no pertenece al mundo intelectual, sino al afectivo o sentimental, ya nada nos puede extrañar que la inmutabilidad del dogma se rechace de plano.*

Si dirigimos, en efecto, una mirada detenida a nuestro interior, nos convenceremos de que en realidad las potencias del hombre se han repartido los distintos atributos que caracterizan los actos humanos. Al auscultar, atentos, el hontanar de la conciencia, observaremos que unos actos emanan de ella casi automáticamente, como impelidos por una necesidad ineludible; otros, por el contrario, requieren larga deliberación para surgir al exterior, mostrando en su misma demora que brotan libérrimamente de la conciencia. Unos emergen con el ímpetu tumultuoso de todas las fuerzas del espíritu; otros fluyen con el silencioso bullir del manantial. Pues bien; en el reparto de dichos atributos, la *necesidad* se la apropia de suyo el entendimiento; la *variabilidad* característica del acto libre, la voluntad; la *fuerza* y el *calor*, el sentimiento. Es cierto que se da interacción mutua entre las potencias anímicas, comunicando la voluntad muchas veces al juicio su contingencia, y éste a su vez a la voluntad su fuerza imperativa e inapelable—no otra cosa son la certeza libre y el acto voluntario—. Más aún: los actos humanos son ordinariamente un producto de la cooperación de todas las potencias del espíritu, y tanto más humanos cuanto menos predominio exista de una determinada facultad con exclusión de las demás. Pero si tomando cualquier acto del hombre, por complejo que éste sea, nos fuera permitido usar de algún catalizador de las funciones anímicas, podríamos comprobar, tras un superficial análisis de los elementos resultantes, la procedencia indicada. Podríamos ver en el acto complejo el sello peculiar de cada una de las potencias del alma. Esto, sin embargo, no quita que existan actos procedentes exclusiva, o principalmente al menos, de una sola potencia anímica, y que en ellos se refleje con claridad la fisonomía de la facultad de donde proceden.

Pues bien; ya es suficientemente claro que si se arranca el dogma del dominio intelectual para desterrarlo al de la voluntad o del sentimiento perderá *ipso facto* su absoluta inmutabilidad, su necesidad de ser como es y no de otra manera.

En un voluntarismo más o menos ciego y sentimental, la evolución del dogma no es sino una consecuencia lógica. Mas he aquí una inconsecuencia digna de notarse. Un elemento *necesario* conserva el dogma según la mente relativista. Las fórmulas religiosas—lo hemos visto—para serlo deben ser *vitales;* luego *deben evolucionar* siempre que lo exija la evolución del sentimiento religioso [34]. He ahí por dónde, el dogma que ha perdido su imponderable don de la inmutabilidad, o necesidad de ser tal, cae ahora en la servidumbre de una ley inflexible, en la necesidad de someterse a la ley inmutable de la evolución del sentimiento religioso.

No hay que recalcar mucho las consecuencias que de ahí se deducen, pues están a la vista. ¿Por qué insistir tanto en la tradición, que de un plumazo ha perdido ya todo su peso dogmático, quedando reducida a un mero hecho histórico? ¿Por qué analizar tanto los libros sagrados, documentos eclesiásticos, para encontrar el sentido genuino de la palabra divina? No hay para qué asomarse al mundo exterior; basta penetrar en el fondo de la conciencia y consultar al sentimiento íntimo. Su interpretación es la más auténtica exégesis del texto sagrado...

¿Para qué seguir por la pendiente? Continuando por ese declive nos hallaremos en el abismo más insospechado a los dos pasos. Un orteguiano nos hablaría en seguida de dogmas individuales, con la misma naturalidad con que nos recomienda la moral perspectivista. Otro nos entretendría con ideas todavía más peregrinas.

Al llegar aquí no podemos menos de escuchar el eco de aquel grito lanzado por Lutero. Del libre examen a esta dogmática de bolsillo, *"para mi uso particular"*, no hay más que un paso, que ha tardado—es verdad—en darse cuatro siglos, pero al fin se ha dado.

Pero preguntémonos ya, como hicimos más arriba en el terreno filosófico: ¿Puede concederse algo al relativismo teológico?

En el orden religioso las concesiones deben hacerse con mayores reservas. Sin embargo, después de las concesiones hechas en el terreno filosófico, una más nos queda por hacer en el religioso. La palabra divina, tal como nos ha sido comunicada, envuelve dos elementos: uno divino y otro humano; a saber, el contenido y su expresión. Con esto ya queda indicada la respuesta. El elemento humano puede, en efecto, ser variable y relativo; el contenido, en cambio, es la palabra de Dios, y, por lo tanto, inmutable. La forma de expresión dogmática, tal como nos la

[34] Denz. 2.080.

ha propuesto la Iglesia, está sujeta a las variaciones de lo humano, siempre que se mantenga dentro de sus límites; es decir, siempre que manifieste a través de su metamorfosis accidental, la identidad de contenido.

Una concesión más podemos hacer, aunque viene a estar implícitamente contenida en lo dicho. No es lo mismo la verdad revelada que nuestro conocimiento sobre ella. He ahí un nuevo elemento humano sujeto igualmente a la variación que el anterior.

En una palabra: el conocimiento del dogma, su expresión a través de los siglos, y en general cuantos elementos humanos pueden hallarse en la revelación, quedan sometidos a la variabilidad de lo contingente; pero siempre ha de quedar a salvo la palabra divina o contenido sustancial del dogma revelado. Si se quiere condensar la idea en otros términos, diremos que el dogma es relativo en el primero y segundo sentido de los expuestos, pero no en el tercero.

ALEJANDRO ROLDÁN, S. I.

Sarriá (Barcelona).

EL PLATONISMO EPISTEMOLÓGICO DE SANTO TOMAS EN UN LIBRO RECIENTE [1]

I

Presentación.

El inmenso desarrollo de la investigación histórica, signo de nuestro siglo, ha realizado el hecho casi milagroso de dar estado de actualidad y vivencia moderna a buena parte del pasado, hasta el punto de podernos situar ante lo antiguo con una presencia de mayor cercanía espiritual que cualquiera otra época intermedia. De los dos campos favoritos del desfonde investigador, lo clásico greco-romano y lo medieval, hay que reconocer que los resultados de la reinvención arrojan un saldo muy favorable al primero, de modo que pueda hablarse de un cierto grado de saturación, quizá por lo limitado de las posibilidades investigadoras, mientras que en el Medioevo, a juicio de técnicos, aún no ha alcanzado su punto medio la tarea redescubridora [2]. El hecho es que en el fervor investigador, que va ya para el siglo de su comienzo pujante, se ha llevado la mejor parte del trabajo la reconstrucción externa: organización del material, problemas de cronología, atribución, dependencias e influjos. Acaso sea aún pronto para totalizar el estudio de lo pasado en una remansada valoración de lo interno y doctrinal, fin único razonable de la reconstrucción externa.

En el seno de la Iglesia, las recientes orientaciones científicas apuntan a intensificar esta modalidad de la cultura, cuando para el estudio de lo antiguo se recomiendan los poderosos auxiliares de la investiga-

[1] *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin.* Von Josef Santeler, S. J. Innsbruck, 1939 (Colección *Philosophie und Grenzwissenschaften*, tomo VII, cuadernos 2-4), IV-273 pp.

[2] "Solummodo quinta vel quarta pars philosophiae ac teologiae scholasticae typis excusa est; longe maior pars adhuc in scriniis bibliothecarum inedita latet", decía Grabmann en su conferencia pronunciada en el Colegio Angélico de Roma en 1922.

ción histórica, *nova... subsidia ex historia deprompta* [3]. Tal proyección de lo sistemático en lo histórico no cederá sino en bien de la verdad, en cuya búsqueda una sana libertad y hasta cierta emulación será excelente instrumento para un *veri nominis in scientia progressum* [4].

En este ambiente científico general han brotado trabajos de crítica interna histórico-doctrinal, del tipo del libro de Santeler. Con una etiqueta acaso demasiado negativa se sirve una valiosa aportación a la empresa, que es hoy consigna, de la depuración objetiva de valores históricos y doctrinales.

La estrecha dependencia de Aristóteles respecto de su maestro Platón y el influjo predominante de Aristóteles en la formación de la síntesis medieval sugiere la sospecha de si lo típicamente platónico habrá penetrado en las construcciones sistemáticas de la Escolástica; más aún, si se esconderá ahí la raíz de ciertas deficiencias de la Metafísica tradicional [5]. Ya el mismo Santeler en un artículo anterior había abordado el tema previo de las huellas platónicas en Aristóteles [6]; la impresión final era que la superación del Platonismo, decididamente emprendida y proclamada por el Estagirita, había quedado no obstante a medio camino. El subtítulo del artículo rezaba: "*Eine Vorfrage zur Geschichte des Universalienstreites im Mittelalter*". Efectivamente, el final del trabajo es un enlace con el Medioevo, con una alusión expresa a Santo Tomás, intérprete de máxima autoridad de la doctrina aristotélica. El estudio entonces anunciado y prometido es el que ofrece Santener como obra madura en el presente libro. Su sentido es descubrir las huellas platónicas en el sistema escolástico en un tema crucial como el epistemológico, clave de bóveda de todos los sistemas filosóficos. El punto de observación se sitúa en Santo Tomás, figura de primer relieve como sabio y como santo, y cifra del saber filosófico del más glorioso siglo medieval.

Tan sólo un interés informativo nos anima a presentar aquí, en una recensión un tanto amplia, el libro de Santeler. Creemos digna de atención esta contribución seria a la valoración histórica del sistema tomista, aunque advertimos que no asentimos a todo lo que dice Santener, y expresamente al final de nuestra exposición notaremos nuestros puntos de vista sobre el trabajo en su conjunto. Procuraremos antes reflejar obje-

[3] AAS 31 (1939), pp. 246-247. (Alocución de Pio XII a los alumnos de los Seminarios de Roma, ratificando e interpretando las direcciones de Benedicto XV y Pio XI.)
[4] Ibíd., p. 247.
[5] Santeler. O. c., p. 3.
[6] *Hat Aristoteles den Platonismus überwunden? Zeitschrift f. kath. Theol.*, 59 (1935), pp. 161-196.

tivamente el contenido del libro en su desarrollo central. Y sería nuestro deseo dar relieve exclusivamente al lado histórico del trabajo, fijación de los sedimentos platónicos en la epistemología tomista, sin asomos de crítica del sistema y sin aminorar un punto el significado filosófico de Santo Tomás. Para todo historiador de la Filosofía es un dato adquirido el mérito inigualado de Santo Tomás en construir un edificio propio con materiales en buena parte extraídos de canteras extrañas. La realización ha sido hecha con tal maestría que todo filósofo cristiano hallará siempre en Santo Tomás un índice de luz en el peligroso manejo de las filosofías "de fuera".

II

Resultados de Santeler.

El trabajo está concebido dentro del marco de un análisis que comienza por observar las partes más salientes del edificio para llegar en un proceso descendente hasta las últimas capas en que se esconden los cimientos. Aquí, en esta región invisible, cree Santener descubrir las huellas más típicamente platónicas.

En una primera parte se estudia el lado psicológico del problema, la teoría de los dos entendimientos del hombre, el *intellectus agens* y el *intellectus possibilis*, construcción original aristotélico-tomista, levantada sobre un planteamiento y una solución ya del problema en un aspecto anterior que llamaríamos crítico. En la segunda parte, la más larga, se aborda el tema en su aspecto más fundamental, el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo, lado crítico entrelazado con múltiples derivaciones sistemáticas. Vamos a recoger en breve síntesis el desarrollo de estas dos partes.

A.—Teoría de los dos entendimientos [7].

Los fundamentos aducidos por Santo Tomás para apoyar esta teoría, y al mismo tiempo precisar su sentido, se pueden catalogar esquemáticamente del siguiente modo, espigando los pasajes clásicos de sus obras:

1) Dos órdenes de actividad o dos funciones opuestas en un proceso natural no pueden coincidir en un único principio. La actividad del

[7] Santeler, *Der Platonismus...*, p. 5 ss.

conocer importa dos funciones, una activa, otra pasiva o receptiva; el conocer no es un puro activismo ni un puro pasivismo. Habrá, pues, dos principios conjugados en el conocer: uno activo, será el entendimiento agente; otro pasivo, será el entendimiento posible. [Comment. in 3 de Anima, lect. 10.]

2) Se completa y perfila el anterior raciocinio. Actividades que se reducen a principios contrarios no pueden radicar en una misma potencia. Las actividades del *agens* y del *possibilis* se encuentran en este caso; habrá, pues, dos potencias realmente distintas correspondientes a los dos principios de actividal o funciones. [Comment. in 2 Sent. d. 17, q. 2, ad 1.]

3) Contra los filósofos árabes seguidores de Alejandro de Afrodisias, que ponía el entendimiento agente separado de los individuos, se arguye: todo ser está instruído por la naturaleza de aquellos instrumentos que precisa para su desenvolvimiento natural; siendo al hombre individuo connatural el conocer, poseerá en sí mismo como virtud inherente el *intellectus agens,* prerrequisito de la actividad cognoscitiva. [Contra Gent., 2, 76.]

4) Tal prerrequisito o necesidad del *intellectus agens* para el conocer se evidencia por el hecho de que los objetos materiales que conocemos son en sí ininteligibles, es decir, no presentan en su primera faz una estructura racional que directamente pueda ser percibida por la facultad intelectiva; es el *intellectus agens* quien primero les da o los eleva a esa adaptación racional, los hace "inteligibles". [Contra Gent., 2, 77.]

5) La teoría de la ininteligibilidad de los objetos materiales, por razón de la materia, y su paso a la inteligibilidad por mediación del *intellectus agens,* se completa con una alusión histórica al cambio de rumbo operado por Aristóteles respecto de su maestro Platón. Este concibió las formas de las cosas materiales como esencias separadas del mundo sensible; innecesaria era en tal suposición una facultad cuya función sea hacer las cosas materiales inteligibles. Precisamente la elevación a la inteligibilidad, la racionalización de las cosas materiales, consiste en despojar a las formas de las adherencias de materia, dejarlas como en cierta inmaterialidad; el mundo platónico eidético es ya inmaterial, por tanto, de por sí inteligible; bastaba el νοῦς receptivo en comunicación directa o intuición de esas formas sin el obstáculo de la materia. Aristóteles en cambio fusionó el mundo eidético con lo material; dejó las formas inherentes a la materia como envueltas por ella, velada así su inteligibilidad; quedaron las cosas inteligibles sólo *in potentia;* se hacía, pues, preciso un instrumento que las pusiera en estado de inteligi-

bles *in actu*, separando las formas de las condiciones materiales por medio de una operación intelectiva, *abstractiva*. Este instrumento es el *intellectus agens;* el resultado de su elaboración en el proceso cognoscitivo son las *species intelligibiles*, o sea las mismas formas de las cosas materiales, revestidas de cierta inmaterialidad y consiguientemente racionalizadas. [S. 1, 79, 3.]

6) Se apunta un argumento de tipo nuevo, la experiencia. Con la experiencia conocemos que abstraemos las formas universales de las condiciones particulares, lo que equivale a hacerlas cognoscibles *in actu*. El dato de experiencia que aquí se indica ciertamente no es el mismo proceso abstractivo, sino más bien el hecho de que nuestros conocimientos de las cosas tienen una forma de universalidad, universalidad que no vemos, que excluímos positivamente de los objetos particulares; por deducción podemos afirmar que tal hecho supone una operación en la que se ha prescindido de las condiciones individuales que van unidas a lo material. Sacamos, pues, sobre una base de experiencia que hay en nosotros una facultad que ha abstraído de lo particular y material para hacer posible el concepto universal que tenemos; tal facultad no es otra que el *intellectus agens*. [S. 1, 74, 4.]

7) Un nuevo giro en el razonamiento. Entre la materia y el espíritu no cabe contacto directo; precisa un puente que salve la distancia del objeto sensible al entendimiento espiritual. La unidad radical de las potencias en el alma explica el primer paso, del objeto material a la potencia sensitiva, porque cuenta ésta con un órgano animado. De ahí a la zona del espíritu se da un corte que sólo puede vencer el *intellectus agens*, cuya misión es preparar el objeto al *intellectus possibilis;* éste tiene el oficio sólo de recibir y no cabe, por tanto, en él aquella función de carácter activo. [S. 1, 84, 6.]

8) En un pasaje de la *Quaestio unica de anima* se conjugan las dos potencialidades, la del objeto y la del sujeto cognoscente para argüir la necesidad del *intellectus agens;* es una cifra de toda la doctrina. Las cosas sensibles que hemos de conocer son sólo inteligibles *in potentia;* nuestro entendimiento posible, el que verdaderamente conoce, está también *in potentia*, no hace su objeto, lo recibe. Ahora bien, lo que está en potencia sólo puede pasar al acto por medio de algo que está ya en acto; tal virtualidad doble compete al *intellectus agens*, que de su naturaleza está en acto y que vence las dos potencialidades; el efecto del *intellectus agens* es la *species intelligibilis*, que por un lado es la inteligibilidad en acto de las formas sensibles, y por otro es lo que pone en marcha y como fecunda al *intellectus possibilis*. [De Anima, q. u., a. 4.]

Valoración histórica de esta doctrina [8].

En el fondo de todos los razonamientos precedentes late un doble fundamento, soporte necesario de su valor probativo: son los dos presupuestos de la *incognoscibilidad* nativa de la *materia* y el carácter *receptivo*, pure receptivo del entendimiento que conoce. Sin la presuposición de la incognoscibilidad o ininteligibilidad de la materia no había necesidad de una especial facultad encargada de *hacer inteligibles* las cosas materiales; holgaría el *intellectus agens*. Y aun en la hipótesis de la ininteligibilidad de la materia, todavía se podría pensar que la operación preparatoria de elevación o adaptación la realizara el *intellectus possibilis*, el mismo que recibe las *species intelligibiles* y por ellas conoce; él sería *agens* según una actividad o función, y *possibilis* según otra. Para decidir la distinción real de ambos entendimientos, pieza clave de la doctrina tomista en esta materia, a base de la teoría metafísica del acto y la potencia que penetra toda la argumentación anterior, hay que suponer que el entendimiento que tiene el acto del conocer es pura receptividad, sólo potencia.

Estas dos suposiciones básicas, lejos de ser cosa evidente a primera vista, parecen más bien estar en pugna con el buen sentido de todo hombre no iniciado. Puede decirse que ni la reflexión propia, ni una razón *a priori*, ni la experiencia han llevado a Santo Tomás a estos supuestos doctrinales, particularmente por lo que se refiere a la primera tesis de la incognoscibilidad de la materia. Su fuente de inspiración hay que verla en los antiguos. Veamos:

a) *Incognoscibilidad de la materia.*—Ante todo no se trata de una mera desproporción entitativa que origine el problema, común a toda filosofía espiritualista, de acercar el objeto sensible a la facultad espiritual en esfera superior; aquí es la ininteligibilidad, a más de ello, una incapacidad nativa de la materia de presentar en sí los rasgos de una estructura racional que puedan ser el objeto de un acto intelectivo. Este carácter de *irracionalidad* entitativa y objetiva la aplicó Platón a la materia por mirarla como elemento amorfo, opaco, sin conmensuración ni trazado lógico, ἀλόγως καὶ ἀμέτρως. En la concepción platónica la materia es, no el término de una efección del Demiurgo, sino masa preyacente, increada, alejada de Dios, sustentáculo, después de la operación del Demiurgo, de las imágenes o reflejos de las formas; lo lógico,

[8] Santeler, o. c., p. 54 ss.

lo racional va unido a lo divino, de ahí que la materia es en su ser nativo algo "irracional". [Timeo, 53, a. b.]

Aristóteles ha recibido y conservado la tesis platónica de la materia ininteligible, aunque no la haya vinculado expresamente a aquella "lejanía" de Dios, y ha montado el edificio del entendimiento "en acto", el "agente" para sacar a inteligibilidad las formas de las cosas sensibles, según él metidas en la materia, no separadas de ella como puso Platón. [Met., Z, cap. 10 (1035 a 8; 1036 a 8).] La concepción de la materia ininteligible pasó a través de Aristóteles a los autores escolásticos medievales y pervivió a pesar de que el dogma fundamental cristiano de la creación de la materia por un acto inteligente y amoroso de Dios ofrecía elementos bastantes para revisar a fondo la noción antigua.

b) *Pasividad del entendimiento.*—El carácter pasivo, *pure* pasivo o receptivo del entendimiento posible, que persiste a pesar de ciertas infiltraciones de verdadera actividad en la doctrina tomista, está enlazado con otro influjo platónico: la concepción del entender como *participación* de las ideas. En un pasaje de la Suma, que es luminosa descripción del mundo eidético de Platón con sus dos irradiaciones al mundo sensible y al mundo de nuestro entendimiento, Santo Tomás critica y corrige el edificio platónico levantado sobre la teoría de las ideas, pero con este matiz interesante por lo que toca al orden psicológico: las especies inteligibles que *participa* nuestro entendimiento se han de reducir como a primera causa a algún principio que por su esencia sea inteligible, es decir, Dios. Pero de aquel principio proceden *mediante* las formas de las cosas sensibles y materiales de las que sacamos la ciencia. [S. 1, 84, 4.] En definitiva, nuestro conocimiento se concibe como participación. Sólo cambian los factores de la participación. Se requiere como en Platón un inteligible en acto que transmita, participe, inmediata o mediatamente, las *species*. Bien que atenuada la teoría y cristianizada con bellos retoques de fulgor agustiniano, ha permanecido en pie lo fundamental de la concepción platónica con el carácter excesivamente pasivo y receptivista del acto cognoscitivo.

En suma: como conclusión de esta primera parte, desechado el error más craso de las ideas separadas, subsisten los fundamentos o postulados platónicos de la *incognoscibilidad de la materia* y del *conocer como participación;* sobre estas dos bases se levanta el edificio aristotélico tomista del *intellectus agens* como potencia realmente distinta del *intellectus possibilis*. Ambos presupuestos se compaginan mal con la doctrina de la creación de la materia y con el mínimum de espontaniedad activa que en toda hipótesis sana se ha de conceder al acto del conocimiento.

B.—Conocimiento y objeto del conocimiento [9].

De la facultad de conocer se pasa al conocimiento mismo y al objeto del conocimiento, o mejor, al conocimiento en su relación con el objeto; objetividad del conocimiento, lado crítico del problema epistemológico. Problema eterno, que antaño se llamó cuestión de los Universales, y hoy, desde Kant, se llama problema de las categorías. ¿Cómo se me da la realidad en mis conceptos comunes intelectuales dotados de características diversas y hasta opuestas a las cosas sensibles que representan? Las dos respuestas extremas históricas son la nominalista antigua (a la que se junta el sensismo moderno), que zanja la cuestión negando la existencia de otro concepto que no sea la representación clara, confusa o simbólica de singulares concretos, y la platónica, realismo exagerado, que fabrica un mundo de las esencias con la fijeza y universalidad de nuestros conceptos.

Santo Tomás ciertamente no ha ido por la vía nominalista, pero ¿ha evitado la otra dirección opuesta? Es el tema de esta segunda parte. El contacto y familiaridad estrecha con la filosofía antigua, legataria de Platón, justifica la sospecha. El método de estudio sigue estos pasos: se señalan primero ciertos felices comienzos de Santo Tomás para superar el Platonismo en la "vía media" del recto realismo moderado. Nótanse después algunos obstáculos que han interceptado el logro pleno de esta meta. Estos obstáculos se patentizan en dos grupos de consideraciones, uno sobre la teoría hilemórfica, de alcance metafísico y con derivaciones de trascendencia en el terreno epistemológico, y otro sobre las características del conocimiento científico según la doctrina tomista. Finalmente, en dos a modo de digresiones-apéndices se pulsa la reacción tomista ante dos cuestiones particulares muy ligadas con la teoría del conocimiento: *a*) el conocimiento del singular corpóreo, y *b*) sentido del individuo según la teoría de la individuación por la materia. Son dos últimos *tests* que perfilan la doctrina epistemológica tomista y calibran su actitud frente al realismo platónico.

1.—*Felices comienzos en la vía de superación del realismo exagerado platónico* [10].

Santo Tomás nos da múltiples pasajes que son otras tantas alegaciones contra una concepción paralelista extrema del ser y del conocer,

[9] Santeler, o. c., p. 67 ss.
[10] Santeler, o. c., p. 81 ss.

quintaesencia y médula del "modo" platónico. Señalan un generoso esfuerzo hacia la solución del problema de los Universales. Podríamos fijar estos positivos avances en las siguientes afirmaciones:

Primera afirmación tomista: *El puro universal no existe en las cosas.*

La naturaleza común, en la que convienen y por la que se definen cada uno de los múltiples individuos, no es algo independiente de los mismos individuos, como imaginó Platón, sino que está en los mismos individuos y no se puede sin ellos concebir como realidad. En el universal abstracto hay que distinguir dos cosas: la naturaleza y la misma abstracción o la nota de la universalidad. Esta nota de la universalidad está sólo en el entendimiento [S. 1, 84, 7; 1, 85, 2, ad. 2.]

Segunda afirmación tomista: *El "modus cognoscendi" no coincide con el "modus essendi".*

Aquí estuvo el fallo de Platón; desprovisto de una teoría de la abstracción se vió obligado a proyectar, tal cual, el mundo de los conceptos en la realidad, y como no casaba aquél con el orden sensible, ideó el mundo suprasensible de las ideas. La abstracción aristotélico-tomista es el talismán de oro que del mismo mundo sensible, material y en perpetuo cambio extrae conceptos inmateriales, universales y necesarios, porque en el mundo sensible está el objeto del conocimiento, aunque no del "modo" como está en la facultad cognoscente. La eficacia de la abstracción estriba en modificar el objeto sin falsearlo; esto se consigue porque abstraer es separar lo unido o idéntico, no para afirmar la separación (que sería irreal, falso), sino para considerar una cosa o un aspecto de la cosa sin considerar el otro, sin negar por tanto el estado de unión o identidad que tengan ambas cosas o aspectos en la realidad. Esta es la abstracción *per modum simplicitatis*. La separación o distinción entre lo universal y lo particular se hace sólo por esta abstracción, *secundum intellectum;* Platón lo hizo en el mismo orden de las cosas, *secundum rem.* [S. 1, 85, 1 ad 1.]

Tercera afirmación tomista: *La esencia específica de los cuerpos consta de forma y de materia general, y ambos elementos abstrae el entendimiento en su concepto universal.*

Hay aquí una doble consideración, de orden físico una y otra de orden epistemológico. La corrección aristotélica de la teoría platónica deja vacilante si la materia entra verdaderamente en la constitución de la especie corpórea al lado de la forma antonomásticamente denominada *species*, εἶδος. Sea lo que fuere de Aristóteles, Santo Tomás asegura: *a*) la materia pertenece también a la *species*, y así la materia es tan común como la forma; por ello se señala la distinción de la materia en materia

común y materia individual; *b*) el término de la abstracción, consiguientemente, es tanto la materia como la forma. [In 7 Met., cap. 10, lect. IX; S. 1, 85, 1 ad 2; De Ver., q. 10 a. 5 ad 6.]

Queda así insinuada suficientemente la distinción entre *forma física*, parte del compuesto, y *forma metafísica*, compuesto total esencial en su estado de abstracción, común a todos los individuos inferiores suyos. Término de la abstracción intelectual es, con arreglo a esta terminología, la *forma metafísica*, no la *forma física*. Todo ello se condensa en una expresión que será de uso frecuente en las siguientes consideraciones a pesar de lo bárbaro del término: *abstracción total*, por oposición a *abstracción parcial*, que se terminara a sola una parte componente de la esencia del objeto.

Cuarta afirmación tomista: *El mecanismo del juicio y la ley de la predicación lógica implican una abstracción total.*

Tal es el sentido de ciertos análisis finos sobre la predicación lógica desarrollados por Santo Tomás en los capítulos 2 al 4 del opúsculo *De Ente et Essentia*. Aun cuando el entendimiento divide en partes metafísicas (género, diferencia específica), la noción de la esencia, v. g. animal y racional en el hombre, y predica por separado ambas cosas de Pedro, nunca las predica como una parte física del ser de Pedro, sino como un todo que implícitamente contiene lo que no se expresa en la razón considerada. Y esto aunque una parte física del individuo v. g. el alma humana, sea la raíz de aquél predicado, racional, esencialmente parcial, significativa y realmente total. Esto equivale a ratificar la anterior afirmación de que el producto de la abstracción en todo caso aun fijando la atención en aspectos parciales de la esencia, abarca la esencia en toda su realidad, es decir, lo que se excluye en la esencia abstraída es, no una parte física de ella, sino tan sólo su estado de individuación; se confirma, en una palabra, la teoría de la *abstracción total*. Santo Tomás ha advertido bien que la universalidad de estos conceptos es condición de su predicabilidad, no un material de predicación. La naturaleza o esencia puede considerarse en tres estados o signos: universal, individual y absolutamente, o en el conjunto de notas que la definen. Esta última ni incluye ni excluye lo individuo ni lo universal y por ello puede decirse idéntica y totalmente de la naturaleza en cualquier estado que se la considere, en individuo o en universal [De Ent. et Ess., capítulo 3-4].

2.—*Obstáculos en el camino de la superación* [11].

Los buenos comienzos señalados prometían una solución satisfactoria que desembocara en el justo medio del realismo moderado; sin embargo el análisis de la doctrina tomista en su conjunto nos da razones para dudar. La doctrina de la abstracción, que podría darse por definitivamente resuelta por las consideraciones precedentes en favor de una abstracción total, necesario punto de partida para superar el Platonismo, sufre el contragolpe de nuevos testimonios que representan una marcha atrás en el camino emprendido. Santo Tomás ha dedicado especial atención en su gran tratado de Psicología de la sección posterior de la Primera Parte de la Suma, al conocimiento nuestro intelectual de los cuerpos, cuestión íntimamente ligada a la de los Universales, pues por la abstracción se da el universal y sólo por la abstracción llega nuestro entendimiento al conocimiento de los cuerpos,

Entre los múltiples pasajes que tocan al proceso o circunstancias de la actividad abstractiva del entendimiento, hay uno particularmente significativo que enmarca la abstracción humana en una teoría general del conocimiento con miradas extendidas a todos los grados del conocer: desde el angélico al sensitivo de los brutos. Sobre la base de una congruente proporción entre el objeto y la virtud cognoscitiva se establecen tres órdenes de conocimiento al par de tres órdenes de objetos. El sentido es facultad orgánica, es decir, acto o forma del cuerpo. Su objeto propio es la forma del cuerpo como está en la materia, i. e. unida y como conglutinada con ella en un todo indiscernido. El entendimiento angélico en el otro extremo, no es forma o acto del cuerpo ni está unido a un cuerpo. Su objeto propio es la forma subsistente, inmaterial. El entendimiento humano se encuentra en un plano medio; está en un alma que es acto de un cuerpo, pero ni intrínsecamente dependiente de la materia como el alma del bruto, ni desprendida de la materia como el ángel. Su objeto será también algo intermedio: la forma existente en la materia individua, pero no en cuanto está en tal materia, sino en un cierto modo de independencia de ella, es decir, la forma abstraída de la materia por la virtud intelectiva, operación previa al conocer que desempeña el *intellectus agens* elevando y como desmaterializando el fantasma que presenta en sí las condiciones materiales del singular aprehendido por el sentido [S. 1, 85, 1 c].

---

[11] Santeler, o. c., p. 116 ss.

La ley de proporción entre sujeto y objeto aquí establecida, sirve para precisar el objeto propio del entendimiento, según se concibe en este pasaje El nervio interno de la argumentación está constituído por una cierta paridad correlativa entre la naturaleza de la facultad cognoscitiva y la naturaleza de su objeto. Si, pues, al entendimiento humano, forma en materia no ligada intrínsecamente, corresponde como objeto propio la forma abstraída de la materia, quiere decir que el término de la operación abstractiva que prepara el objeto al entendimiento es la forma como parte del todo físico opuesta a la materia y distinta realmente de ella,. Llegamos a una conclusión de grave trascendencia para el problema epistemológico; volvemos, en efecto, a una *abstracción parcial,* contra lo conseguido en las anteriores afirmaciones.

Otros pasajes de trazos sistemáticos más universales corroboran la impresión de que la mención aquí hecha, sobre todo en el Resp. ad 2 um., de la materia individua *como individua,* como término *a quo* exclusivo de la operación abstractiva, es una pieza desencajada en el cuerpo general de la doctrina. La singularidad, lo individuo, dirá expresamente Santo Tomás, no es lo que obstaculiza el entender, sino *la materialidad.* La materia de por sí no tiene ser *ni es cognoscible.* La semejanza o imagen (similitudo) de las cosas, que llega al entendimiento, es tan sólo la semejanza de la *forma;* la razón de no entender nuestro entendimiento los singulares (directamente), es que el conocimiento de éstos depende de la *materia* y en el entendimiento no cabe la semejanza de la *materia.* Una cosa es *cognoscible* en cuanto que es separada de la *materia.* [De Princip. indiv.; S 1, 15, 3 ad. 3; De Ver. 2, 5; 2, 2]. El entendimiento, pues, ha de apartar lo que es materia para poder aprehender el otro elemento en los seres sensibles que sintoniza con él: la forma. Y ésa es la abstracción, abstracción que se ha de entender al tenor de estos textos, abstracción *parcial.* Ello implicaría que la forma, parte real del ser corpóreo, es un cierto universal *in re,* velado por la materia y descubierto por el entendimiento. Sería una entidad muy afín al εἶδος platónico. La alusión a Platón para refutarle, es bien significativa. Platón—razona Santo Tomás—, mirando sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano y no reparando en que está en algún modo unido al cuerpo, puso como objeto de él las ideas separadas y el modo de nuestro entender no abstrayendo, sino más bien participando lo abstraído. La corrección de Santo Tomás es, no negar el principio de proporción, sino su aplicación. Sobre la base del mismo principio arguye: nuestro entendimiento no está totalmente independizado del cuerpo, ni tampoco

vive con él como en cárcel, en estado violento, sino en unión connatural con él. De ahí la conclusión en línea de proporción y paralelismo entre facultad y objeto: el objeto propio del entendimiento serán las formas naturalmente unidas a la materia, y sólo desmaterializadas mediante la operación del entendimiento agente. Ley de proporción y objeto propio (formas inmateriales), subsisten; sólo cambian los datos de la aplicación.

¿Cuál es el sentido íntimo y medular del principio de proporción platónico utilizado por Santo Tomás? Aristóteles nos pone sobre la pista con su genial comprensión de la filosofía griega precedente. Los Presocráticos, particularmente Empédocles, establecieron la ley de asimilación cognoscitiva, según la cual *lo semejante se conoce sólo por lo semejante*. El alma, según esto, para conocer las cosas debía estar compuesta de todos los elementos, para que así el agua conociera el agua, el fuego el fuego, etc. Platón, marchando por el mismo derrotero, pero con fe iluminada en la inmaterialidad del entendimiento, dedujo que había un mundo separado de la materia que correspondiera al alma y al entendimiento, que no es ninguno de los elementos materiales. En la formación del alma, el Demiurgo mezcló diversas porciones de materia y de λόγος, para que con una parte conociera lo sensible y con otra, la superior, lo inteligible, lo lógico [Tim. 34 a-37 c]. El principio de asimilación homogénea ha permanecido intacto; la aplicación, diversa de los Presocráticos. Santo Tomás no ha marchado lejos de esta vía platónica o presocrática al desarrollar el parangón antes considerado entre la facultad cognoscitiva y su objeto.

Cierto que el alcance del axioma de la asimilación cognoscitiva en los griegos va mucho más allá de lo que pudo ir Santo Tomás. Este habla de proporción; para los griegos esta proporción es semejanza total, igualdad. Platón dudosamente distinguió lo inmaterial de la forma y lo inmaterial del entendimiento; tal duda no cabe en Santo Tomás. La dirección, empero, es en el fondo la misma.

Otro gran obstáculo que interceptó en Santo Tomás una superación neta del Platonismo es el concepto de ciencia. Fué éste el punto de arranque de Platón y de profundo influjo de su discípulo Aristóteles. El artículo de Santeler a que antes se hizo alusión, presentaba en este terreno la máxima infiltración platónica en el pensamiento filosófico del Estagirita [12]. Para uno y para otro era un postulado el valor universal y necesario de la ciencia, como lo fué para Sócrates el valor de la virtud contra la volubilidad sujetiva sofística. Aristóteles, en los capítu-

[12] *L. c.*, p. 190 ss.

los 13 y 14 del libro Z de la Metafísica ha desplegado las mejores armas dialécticas contra la posición platónica del mundo ideal para salvar en él la verdad de la ciencia. Se ha evitado el absurdo de las esencias de las cosas separadas de las mismas cosas, mediante la teoría de la substancia primera, el σύνολον, constituído tanto por el λόγος como por la ὕλη. Pero en el capítulo 15 del mismo libro, el λόγος, parte real del compuesto, llamado también substancia (segunda), se presenta como el correlativo propio y único del conocimiento científico. El sólo ofrece los caracteres de fijeza y necesidad, sello de la ciencia. Ni la ὕλη que es principio de cambio, ni el σύνολον que es sujeto de cambio por razón de la ὕλη que lo compone, llenan las condiciones de la ciencia, que queda prendida de un modo exclusivo al λόγος. Así, pues, para Aristóteles persiste algo en la realidad que reviste las notas de necesidad, fijeza y unidad (que vale tanto como universalidad) y es el propio objeto del concepto científico.

Santo Tomás ha hecho una crítica penetrante de Platón, en la que ha ido sin duda más lejos que Aristóteles: Como vió Platón—dice—que las formas están en nuestra mente con las notas de universalidad, inmaterialidad e inmobilidad, pensó que era necesario que las cosas entendidas subsistieran en sí de igual modo, es decir, inmaterialmente, inmutables e innobles. Pero tal cosa no es necesaria; basta que el entendimiento reciba las especies de los cuerpos que son materiales y mudables según su modo, es decir, inmaterial e inmutablemente [S 1, 84, 1). Nada más adecuado para entablar una superación de la concepción platónica. Pero no siempre se ha mantenido esta actitud. Con el "modo" del entendimiento, merced al cual se revisten las formas de la inmutabilidad, signo de la necesidad científica, ha venido a sumarse la cooperación de otro elemento de parte de la realidad extramental. Sobradamente claro dejó entender Aristóteles que la mutabilidad de la substancia primera, inadecuable con la ciencia, provenía de la materia, componente del ser sensible, y en esto no hizo sino seguir la dirección platónica que excluyó del campo de la ciencia lo sensible, precisamente por corpóreo (σῶμα ἔχον [Tim, 28 b].

Santo Tomás, cayendo dentro del área de la influencia aristotélica, vendrá también a poner la razón de la mutabilidad de las cosas sensibles en la materia, y por contraste una cierta necesidad en la forma; de donde no es sólo el "modo" mental el que constituye los objetos de nuestros concimientos en inmutables y necesarios, sino ya en la realidad algo que va con la materia y que no tiene sus características. Esto

lo evidencian múltiples pasajes. "Una cosa es contingente por parte de la materia; porque contingente es lo que puede ser y no ser y la potencia pertenece a la materia; en cambio la necesidad sigue la razón de la forma, porque lo que va con la forma se incluye necesariamente". Bajo el signo de lo contingente está lo singular (corpóreo) por razón de que lo singular se basa en la materia individua y la materia es potencia a una forma u otra indistintamente y por ello al ser y no ser, y por ello el singular es, por naturaleza, corruptible. El tiempo, marca de lo corruptible, es una condición que va adherida a la materia. El entendimiento en la formación de sus conceptos abstrae del tiempo como de las *otras* condiciones de la materia [S 1, 66, 3; In 7 Met., lect. XV].

Esta concepción de la necesidad consecutiva a la forma proyecta luz siniestra en el terreno de los universales. Lo necesario va estrechamente ligado a lo universal. Ambos matices contornean por igual el objeto del conocimiento científico; la misma necesidad viene a coincidir en la terminología filosófica con una constancia y fijeza que supera las contingencias de los individuos distanciados en el tiempo y el espacio; puede bien traducirse necesidad por comunidad o universalidad. La forma, pues, como lleva en sí el sello de lo necesario, así también el de lo universal [Quodlib. 7, q. 1, a. 3; De Ver., 2, a. 6). Si a lo científico responde algo en la realidad que lleve en sí por derecho propio los caracteres de lo universal y necesario, es decir, la forma, y esto por oposición a otro elemento de la realidad a quien se niegan tales caracteres, es decir, la materia; no se evitará la impresión de estar delante de un cierto universal *in re* muy emparentado con el platónico.

3.—Digresión sobre el conocimiento del singular y el sentido del individuo en la doctrina tomista [13].

a) Conocimiento del singular.—En el marco clásico de la teoría de la incognoscibilidad de la materia y de la individuación de los seres corpóreos por la materia surgía el problema del conocimiento de los singulares sensibles. Para Platón y Aristóteles este conocimiento queda relegado a la esfera del sentido y excluído del entendimiento. Por extraño que nos resulte esta concepción, era lógica en su sistema. Santo Tomás, guiado por su buen sentido humano y cristiano, ha reaccionado en este punto contra su maestro y ha asentado claramente el conocimiento del singular corpóreo, envuelto en el cotidiano sucederse de nuestros juicios prácticos particulares. No obstante, dentro del edificio sistemá-

[13] Santeler, o. c., p. 211 ss.

tico no cabía pura y simplemente en el entendimiento el singular por su condición material. La fórmula de Santo Tomás es que el entendimiento conoce el singular, pero no primaria y directamente, sino indirectamente y por cierta reflexión sobre el fantasma [S 1, 86, 1].

Tan neta como es esta afirmación, tan obscura es su inteligencia. Históricamente se han dado múltiples exégesis de la mente tomista, y pueden agruparse, según estos tres tipos de sentencias: la de Cayetano, la de Juan de Santo Tomás (antiguas) y, entre las modernas, la de Sladeczeck [14]. En la interpretación de Cayetano, el singular se conoce mediante un raciocinio del entendimiento; comparando el concepto universal de hombre y la singularidad, y conociendo que el hombre no puede existir sino en los individuos, argüimos la existencia del hombre singular. Del mismo individuo no tiene nuestro entendimiento concepto propio y representativo. Según Juan de Santo Tomás, que pretende completar al par que interpretar la mente tomista, el entendimiento conoce el singular en un segundo acto que vuelve sobre el universal ya conocido, en cuanto que en él percibe el rastro del fantasma, del cual fué abstraído por el entendimiento agente. No deduce el singular, como en Cayetano; lo ve en el fantasma, pero a través del acto del entendimiento. Sladeczeck ofrece al mismo tiempo que una exégesis tomista un esbozo de una teoría del conocimiento en sus líneas más salientes. El primer concepto formado pr el entendimiento es de la naturaleza en su consideración absoluta, universal directo, pero vista en el individuo que se le presenta en el fantasma. Conoce la esencia en el objeto singular. "Tenemos—dice Sladeczeck—en el primer proceso intelectual un acto conscio que abarca un doble término, el verbo interno, por el que se representa la esencia absolutamente considerada y el fantasma que presenta el objeto singular sensible. Verbo interno y fantasma no constituyen dos términos independientes del acto conscio del enentendimiento, sino un único término total" [15].

La inspección de los laboriosos conatos de interpretación permite ver que las soluciones dadas están, unas en pugna con el buen sentido, como la de Cayetano, aunque en consonancia con otras bases sistemáticas tomistas; otras más de acuerdo con el buen sentido, como las posteriores, pero en difícil reajuste dentro del edificio doctrinal tomista. No hay que esforzarse mucho para descubrir la raíz de esta situación embarazosa en el *a priori* antiguo de la incognoscibilidad de la materia.

b) *Sentido del individuo.* — La acepción obvia de individuo como

[14] Sladeczeck, F., "Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge". *Scholastik*, 1 (1926), pp. 184-215. Vid. en Santeler, p. 231 ss.

[15] Vid. en Santeler, p. 235.

algo en sí indiviso y distinto de los demás seres se matiza de un modo enteramente peculiar a la luz de la teoría de la "materia sellada" como principio de individuación. Este principio no entra aquí en discusión; tan sólo se deducen de él ciertas características del individuo corpóreo. Este se concibe como una concreción o un encadenamiento a algo que retiene y fija. El elemento que retiene es la materia. El elemento que es contenido y como aprisionado (*obligatum*) es la forma. [S, 1, 29, 4; De Ver., 2, a. 6; S. 1, 14, 1.] Esta concreción tiene el sentido de una limitación, que no es como acotación de una parcela dentro de un campo de lindes más o menos amplios, sino como reducción a límites fijos de algo que en sí es ilimitado. A la forma, como acto que es, corresponde una cierta infinitud de perfección que se limita por la materia, como a su vez la materia envuelve en sí cierta infinitud de imperfección que es perfeccionada por la forma. Si se quiere aquilatar el sentido de esa infinitud de perfección se hallará circunscrita a la aptitud que la forma en sí considerada tiene para estar en muchos sujetos, infinitud equivalente a comunidad o universalidad. Por el hecho de ser recibida en la materia, existe determinadamente, no en su infinitud nativa [1, 7, 1]. No es fácil ver en qué orden de cosas le compete a la forma *de se* esa infinitud o comunidad si no es en una cierta región platónica, en la cual únicamente caben confundidas en perfil indefinido las líeas del orden real y del orden lógico.

III

Observaciones a los resultados de Santeler.

En nuestro intento primariamente informativo nos ceñiremos a algunas observaciones de carácter general sobre los resultados del libro estudiado.

1) A nuestro modo de ver queda un tanto desorbitada la trascendencia concedida a la tesis metafísica de la materia, para Santeler fuente de todas las aporías y determinante en última instancia de la artificiosa construcción epistemológica aristotélico-tomista. Una concepción cristiana de la materia creada por Dios hubiera llevado lógicamente a una revisión de todo el sistema. Es quizá éste el pensamiento dominante del libro [16]. Nos ocurre preguntar si efectivamente esta concepción de la materia increada, antípoda de lo divino, ha ejercido un influjo tan deci-

[16] Véanse finales de las dos partes, pp. 66 y 272; finales de los cap. III y V de la segunda parte, pp. 162 y 253-254; también pp. 155-194.

sivo y necesario en Platón y si de tal concepción han dependido aun inconscientemente Aristóteles y Santo Tomás para quedar en la incognoscibilidad de la materia. Interesaría grandemente seguir la trayectoria del pensamiento platónico para llegar a su teoría de las ideas. Ya Santeler en su libro deja más de una vez en suspenso la cuestión de la prioridad y dependencia de la teoría de las ideas y la tesis de la materia [17]. Pero en el artículo a que otras veces se ha aludido trató más de propósito el asunto y bajo un epígrafe que reza justamente: "¿Cómo ha llegado Platón a la teoría de las ideas?" [18]. Santeler responde al fin en forma esquemática: 1) Porque halló en su espíritu conocimientos de valor universal y necesario. 2) Porque con su optimismo griego creyó en la objetividad de estos conocimientos. 3) Porque una correlación con estos conocimientos necesarios sólo la concibió en seres necesarios. 4) Porque sin una teoría de la abstracción no se pudo explicar el origen de estos conocimientos necesarios a base del mudable mundo sensible. 5) Finalmente, porque Platón, a pesar de su genio, permaneció un hijo de su tiempo y de su ambiente que poseía la tendencia general a hipostasiarlo todo, hasta las fuerzas de la naturaleza [19]. Como se ve el proceso genético se define casi exclusivamente por características de orden crítico y psicológico más que metafísico. Otra cosa sería que las concepciones metafísicas, genéticamente últimas o al menos independientes, verdaderas piezas complementarias, hayan venido después a situarse en una organización sistemática como masa cimental del edificio. Según esto no sería la tesis de la materia causa de la teoría platónica, sino más bien corolario o quizá complemento ornamental del sistema.

Además es justo notar que en Aristóteles, como indica el mismo Santeler, la tesis de la incognoscibilidad de la materia no va vinculada expresamente a su condición teológica, de su "lejanía de Dios" [20]. Precisamente el giro aristotélico ha tenido el arte de trasponer la materia a un orden metafísico, a través de la teoría general del acto y potencia, en el cual no cuenta tanto el grado de ser cuanto la función de ser; la materia y la forma han quedado fijadas en una estructura vertical del ser, como partes de ser más que como realidades horizontalmente escalonadas en jerarquía de ser. Por eso se despega ya de Aristóteles el lado negativamente teológico de la materia. Santo Tomás, dentro de la tesis creacionista, avanzando más que Aristóteles, ha concedido a la

[17] Santeler, pp. 56, 58, 202, 206-207.
[18] *L. c.*, p. 163.
[19] *L. c.*, p. 165.
[20] Santeler, p. 58.

materia, aun en su ínfima *función potencial,* raíz íntima de la incognoscibilidad, el rango de una *similitudo divini esse* [21]. No sería, pues, tan exacto poner en la concepción platónica de la materia increada una base oculta del edificio tomista.

2) Santeler ha concebido su estudio histórico-doctrinal en un marco de tesis que se acusa quizá con demasía por todo el libro. Ello ha contribuído a que se acentúe la división de los materiales estudiados en dos series divergentes, una en favor de la *tesis,* otra a modo de *objectiones.* El análisis acaso se beneficie de esta disección, pero es posible que con ello se diluya la visión de conjunto. En un terreno en que es tan difícil precisar las líneas divisorias, hubiera sido recomendable acercar entre sí los textos opuestos, tanto más cuanto que en múltiples ocasiones, como en lo relativo a la abstracción, un mismo contexto de una *Quaestio* o de un *Respondeo* abarca las dos direcciones, argumento en pro de una posibilidad de concordia. Sobre la base, admitida por Santeler, de que Santo Tomás ofrece todos los datos necesarios para superar el Platonismo, recuérdese el capítulo de los buenos comienzos con las afirmaciones tomistas, cabe pensar en la existencia de una concordia; en todo caso parecería más adecuada la fórmula de una "síntesis no perfectamente lograda" que la de dos direcciones opuestas, que sugiere todo el trabajo.

3) Más reservas nos merece la insinuación, que varias veces apunta en Santeler [22], de que los elementos cristianos, v. gr., la doctrina de la creación de la materia, han entrado como de prestado o sin dinamismo suficientemente preformativo en el sistema filosófico tomista. Se toca aquí un punto de gran trascendencia enlazado con el tema de la Filosofía cristiana. Merece unas palabras. Santeler ha podido descubrir ciertas vacilaciones e inconsistencias en los delineamentos sistemáticos del tomismo. No es él el primero que ha podido ofrecer dos series de testimonios de encontrado significado sistemático. Ello es un argumento de que hay que remontarse a una zona superior o más íntima donde esté la clave de unidad y cohesión. Esta puede bien ser no lo puramente filosófico, digamos el trazado formado con elementos de filosofías profanas, sino más exactamente el sentido cristiano embebido en todas las facetas del espíritu tomista. En este sentido sin duda hay que poner lo superiormente dinámico y organizador; todo lo demás se ajusta y se vivifica con ello. Santo Tomás es un *specimen* cumbre del poder asimilativo del Cristianismo. Como San Agustín, que miró la filosofía neoplatónica a través

[21] *S* 1, 14, 11, *ad* 3.
[22] Véanse pp. 162, 193, 253, 271-272.

de sus ojos y corazón cristianos, y vió en Porfirio y Plotino oráculos de sabiduría porque los oyó en su tono, *ad modum recipientis*, así Santo Tomás se adentró en Aristóteles y sus comentadores sin despegarse un punto de sus bases cristianas. En el contacto del Cristianismo auténtico con las filosofías extrañas lo triunfante ha sido siempre el sentido cristiano. La razón íntima hay que ponerla en que el cristiano de fe nunca ha descendido a pedir a la filosofía lo substancial de ella, una concepción de la vida y del mundo; esto lo lleva ya entrañado en su fe y forma la parte medular de su espíritu y operará siempre con eficacia en la elaboración de los materiales recibidos de fuera, que serán utilizados como ornato externo o cauce humano y culto de su pensamiento. Por ello, dentro de la variedad de corrientes y escuelas de la Filosofía cristiana, subsiste una uniformidad de trazos fundamentales aun en lo netamente filosófico, tal que se puede hablar de una fisonomía única inconfundible equidistante de todas las concepciones filosóficas históricas no cristianas, argumento bastante fuerte en pro de una influencia directa o indirecta, pero real, de lo cristiano en lo filosófico.

En esta proyección instintiva de lo cristiano las doctrinas antiguas han sido traducidas con una versión harto libre hasta desfigurarse en puntos substanciales, fenómeno propio de una asimilación fuertemente personal, vital; así el caso de la tríada neoplatónica, de buena fe violentada por algunos Padres griegos para ver en ella un eco de la Trinidad cristiana. Así el caso de San Agustín; así el caso de Santo Tomás y de la Escolástica en general que ha logrado hacer hablar en cristiano a Aristóteles. Esto nos lleva a la conclusión de que sería improcedente el fijar el estudio del aristotelismo en la interpretación escolástica, cristiana, como a su vez lo sería el desplazar el estudio del tomismo o del escolasticismo a las fuentes inspiradoras griegas, sin coordinarlo con la visión central del ambiente cristiano en que se ha desarrollado. En trabajos del tipo del de Santeler, la dirección, quizá excesivamente analítica, puede velar esta visión de conjunto indispensable para precisar el alcance real de las influencias históricas. Con las consecuencias graves que de ello se pueden seguir. Urgiendo las conclusiones de Santeler se llegaría a desplazar lo cristiano de lo sistemático tomista, cuando precisamente ese sentido cristiano total es el lado más relevante de toda la concepción científica de Santo Tomás, verdadera columna vertebral de todo su edificio ideológico.

LUIS MARTINEZ GOMEZ, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SOBRE LA DUDA REAL NEGATIVA COMO ACTITUD INICIAL ANTE EL PROBLEMA CRITICO

Habíamos pensado hacer un boletín de criteriología reuniendo cuanto en la nueva España hubiese aparecido sobre el particular. Mas nuestra búsqueda a través de las publicaciones de este último lustro ha defraudado la esperanza que abrigábamos de encontrar para ello suficiente literatura y hemos tenido que desistir de nuestro intento. Estudio importante a este respecto hemos podido hallar solamente uno, debido a la pluma del insigne dominico P. Guillermo Fraile [1], cuya lectura nos ha sugerido la idea de la presente nota sobre la duda real negativa, como actitud previa o inicial de la mente ante el problema crítico.

Es de todos conocida la actitud inicial, propugnada por el Cardenal Mercier y sus primeros discípulos de Lovaina: Un estado que llaman de *ignorancia voluntaria* o también de *duda negativa universal*. Duda que el P. Jeánnière, S. I., adscrito a la escuela lovaniense, presenta como real y seria [2]. Pues bien, la razón de que el interesante artículo del P. Fraile nos haya sugerido la presente nota es porque su actitud inicial ante el problema crítico nos ha parecido idéntica en el fondo a la de Jeannière, por más que el profesor salmantino ponga a este discípulo de Mercier entre los adversarios de su tesis, que formula con las siguientes palabras: "El estado inicial de la mente, ante un problema cualquiera, cuya solución desconocemos, no puede ser de afirmación,

---

[1] *¿Certeza? ¿Duda? ¿Ignorancia? Actitud inicial ante el problema crítico*, en CIENCIA TOMISTA, 62 (1942), 30-67.

[2] He aquí cómo se expresa el P. Jeannière: "Le doute critique est universel. Il remet en question l'objectivité de toutes les certitudes sans exception. De plus il est réel... Je fais plus qu'essayer, je remets effectivement en question toutes les certitudes que j'ai conscience de posseder; et j'entends bien ne faire grace à aucune" (*Criteriologie*, p. 118. Paris, 1912.) "Nulla est certitudo spontanea quae non debeat in suspicionem venire" (Ibid., p. 113).

de negación, ni de duda, sino de ignorancia" (p. 36); ignorancia que no quiere en modo alguno confundir, como Mercier, con el estado de duda, "sea de la clase que sea, positiva o negativa, real o ficticia". *Duda real* y *actitud inicial*, a juicio del P. Fraile, son términos contradictorios (p. 65).

Sin embargo, reflexionando sobre esa actitud en que la mente a falta de razones en pro y en contra suspende el juicio ante el problema propuesto acerca de su propia aptitud para conocer la verdad, rehusando pronunciarse a favor o en contra de ella, nos inclinamos a dar la razón a Mercier, pues ese es el estado que comúnmente designan los autores con el nombre de *duda negativa*.

Por otra parte, la ignorancia que Mercier propone como voluntaria, el P. Fraile la defiende con gran fuerza como real y verdadera. "Nuestra ignorancia—escribe—desgraciadamente no es voluntaria, sino real. Si fuera *voluntaria* querría decir que teníamos resuelto el problema en nuestro foro interno a favor de la aptitud de nuestras facultades y que prescindíamos *ficticiamente*. Pero esto es prejuzgar la solución, pues ésta no la podemos tener realmente, o sea que, hasta después de resuelto el problema, no saldremos de nuestra *ignorancia real*" (p. 65); ignorancia tan real que "el resultado de nuestra investigación, dice el P. Fraile, lo mismo puede ser la certeza absoluta, refleja, que el escepticismo más absoluto" (p. 35). En tal estado, pues, de ignorancia real que, a nuestro modo de ver, implica una verdadera duda, no podemos menos de reconocer, como hemos dicho, la duda real negativa del P. Jeannière, si bien expresada en otras palabras.

Detengámonos ahora por unos instantes a reflexionar sobre esta duda de la mente sobre su aptitud para conocer la verdad. Podemos considerarla, ya bajo su aspecto metodológico con que suelen los autores presentarla, ya también desde el punto de vista teológico o moral de su licitud. Y, ante todo, como procedimiento metodológico para el planteo y solución del problema crítico, no solamente la juzgamos innecesaria, sino también inepta y del todo inadmisible. En esto estamos perfectamente de acuerdo con el P. Fraile, cuyas palabras gustosos suscribiríamos, si la ignorancial real, antes descrita, no implicase esa misma duda negativa.

Precisamente, también de acuerdo con él, rechazamos la precisión estricta de la certeza natural, que propugna el P. De Vries, S. I., porque vemos asimismo en ella el equivalente de una verdadera duda y, aún, si se quiere, de una negación, puesto que lógicamente el prescindir de una verdad que se reputa innecesaria para una demostración equivale a dudar de ella o a negarla, toda vez que ni la duda ni la negación han de ser obstáculo alguno para el proceso demostrativo de que se trata.

El P. Fraile, "respecto de este problema en concreto que nos proponemos, dice, *hic et nunc*, al final de la metafísica: ¿Nuestro conocimiento es válido?", se pregunta: "¿Qué solución hay que dar?" Y responde con estas palabras: "No lo sabemos. Sabemos muchas otras co-

sas, poseemos otras muchas certezas, pero ésta *todavía no*" (p. 36). ¿No convendría aquí precisar que se trata sólo de certeza refleja? Decimos esto porque, no excluyéndose como resultado posible de nuestra investigación "el escepticismo más absoluto", hay motivo para sospechar que se trata no solamente de certeza refleja, sino de certeza legítima en absoluto. Y si ello fuera así, ¿de qué conocimiento particular, pregunto, podré estar cierto si de ninguna manera lo estoy de que soy en general capaz de conocer la verdad?

Para obtener certeza refleja de la aptitud de la mente, que es lo único que puede y debe pretenderse al plantear el problema en el plano científico sistemático, a nuestro juicio, la actitud inicial única posible es una precisión en sentido lato que, con Balmes, podemos llamar: "una no atención a un convencimiento que abrigamos" [3], y que en realidad no es sino lo que algunos escolásticos llaman *dubitatio ficta*, si bien nos parece impropio calificar de duda semejante actitud, por la sencilla razón de que no lo es [4]. Pero, en fin, ésta es ya cuestión de palabras.

Al establecer el P. Fraile hacia el fin del artículo su posición frente a la del mencionado jesuíta alemán, P. De Vries, escribe unas líneas en las que nos parece ver admirablemente descrita la posición clásica del neoescolasticismo genuinamente tomista.

Dice así: "Si abstraemos de nuestra certeza natural, es decir, espontánea, directa, precrítica, que es la única que poseemos antes de resolver el problema a favor de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, ¿con qué instrumento podremos emprender el análisis? La certeza refleja aún no la poseemos. De la directa abstraemos. Por lo tanto, nos privamos totalmente de todo medio de realizar el análisis, entregándonos enteramente desarmados ante el escepticismo... Sería tan absurdo esforzarse por emprender el examen crítico en estas condiciones como querer escribir sin pluma y pintar sin pinceles. No es necesario, repetimos una vez más, prescindir ni dudar de nuestras certezas anteriores al momento de plantear el problema crítico. En virtud de la certeza natural, espontánea—legítima, mientras no se demuestre lo contrario—, de su aptitud para conocer la verdad, la inteligencia puede hacer su autoanálisis, su autopsia, si queremos hablar así, *en virtud de su poder reflexivo sobre sus propios actos*. El resultado positivo de este examen será la certeza refleja sobre su propio valor" (pp. 66-67).

Muy bien dicho. Esta es la actitud adoptada comúnmente por los grandes precursores de la filosofía neoescolástica, restaurada por León XIII, Balmes [5], Liberatore, Zigliara, etc.; actitud sintetizada en unas

---

[3] *Filosofía fundamental*, lib. I, n. 173.

[4] El P. Geny en la segunda edición de su *Crítica* (1927), ordenada por el P. Boyer, añade esta nota: "*Dubitatio ficta cum agitur de primis principiis per se notis, restringitur ad brevissimam reflexionem qua animadvertitur immediata principii evidentia, propterea a pluribus negatur habere rationem dubitationis*" (p. 104, n.).

[5] "La filosofía debe comenzar, no por disputar sobre el hecho de la certeza, sino por la explicación del mismo. No estando ciertos de algo, nos es absolutamen-

breves líneas del P. Liberatore [5 bis], que el P. Fraile cita con encomio. Mas, consecuentemente a esta actitud, la cuestión propuesta al principio: "¿Nuestro conocimiento es válido?", exigía una distinción entre certeza directa y refleja. La respuesta no debía ser simplemente un *no sé*, sino *no sé* con certeza refleja o científica, pero sí con certeza directa, perfectamente legítima, de suerte que en ningún caso pudiera ser el escepticismo absoluto el resultado de mi investigación.

Las dificultades en torno a esta cuestión provienen, a nuestro modo de ver, del falso supuesto de que hay que admitir el llamado problema crítico como si fuera un verdadero problema en el más estricto sentido de la palabra, es decir, como algo verdaderamente problemático, *realmente* dudoso; y claro está que entonces la actitud previa o inicial de quien emprende su análisis no puede menos de ser la duda o la ignorancia *real*. Mas en tal hipótesis el problema es insoluble por falta absoluta de medios para realizar el análisis.

"Cavílese cuanto se quiera, diremos con Balmes, nunca saldremos de este círculo; siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce lo conoce por medio de ideas; si éstas le engañan (o duda realmente de su valor), carece de los medios para rectificarse. Toda rectificación, toda prueba debería emplear ideas que a su vez necesitarían de nueva prueba y rectificación" [6].

Por eso creemos de antemano condenado al fracaso el procedimiento de cuantos para refutar el criticismo kantiano se colocan en la posición inicial de considerar nuestras ideas como categorías subjetivas que nos presentan los objetos, no cuales son en sí mismos, sino tan sólo según el modo propio y exclusivo con que éstos nos vienen impuestos por aquéllas. En tal supuesto podremos decir que los objetos se nos presentan como substancias, causas, etc., pero que en sí sean realmente tales cuales nos aparecen, jamás podremos saberlo. Los veo o través de los cristales de color de mis categorías; pero ¿son ellos del color de mis cristales? He aquí la incógnita kantiana indespejable en la actitud inicial escogida por el método trascendental del filósofo de Könisberg.

Antes de terminar esta nota sobre la duda real universal negativa, digamos una palabra sobre su aspecto teológico al que al principio aludimos. Al emprender la construcción científico-sistemática de la filosofía, ¿es por ventura lícita a un católico la duda real universal negativa? A esta pregunta, repetidas veces propuesta por nuestros discípulos, hemos respondido siempre negativamente, pues nos parece evidente que

---

te imposible dar un solo paso en ninguna ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida" (*Fil. fund.*, lib. I, n. 7).

[5 bis] "Certitudo philosophi nihil est aliud quam certitudo illa vulgaris sed clarior et distinctior effecta ope reflexionis et analysis et virtute meditantis animi uberius quodammodo fecundata. Non tollenda de medio sed retinenda philosopho est anterior certitudo; secus, materia et instrumentis carebit quibus ad opus quod aggreditur excitandum indiget. Sic cum logicam artificialem seu scientificam concinnamus, logicam naturalem non abiicimus, sed eam supponimus et adhibemus" (*Inst. philos.*, ed. 5.ª, Roma, 1872, p. 269).

[6] *Fil. fund.*, lib. I, n. 248.

una duda real *universal* por fuerza ha de afectar realmente a todas nuestras certezas, sin exceptuar la que nos impone la Fe, las cuales un católico no puede, ni siquiera provisionalmente, poner en tela de juicio.

Recientemente hemos visto compartida esta opinión por un insigne criteriólogo francés, el jesuita P. Gabriel Piccard, quien movido por idénticos motivos, en la refundición de su opúsculo sobre el problema crítico fundamental, declara la duda real negativa del P. Jeannière, si bien filosóficamente admisible—esto queda rechazado por nuestro razonamiento anterior—, enteramente inaceptable desde el punto de vista teológico, "puesto que debería, dice, afectar provisionalmente de un coeficiente de duda real todas nuestras afirmaciones, incluso las que nos impone la Fe; duda que ningún católico se puede permitir" [7].

El P. Jeannière se esfuerza en probar que su duda negativa no es en modo alguno alcanzada por el Concilio Vaticano cuando prohibe bajo anatema a los católicos el poner en duda la Fe que recibieron bajo el magisterio de la Iglesia hasta tanto que hubieren demostrado científicamente la credibilidad y la verdad de la misma [8], pues, según el filósofo lovaniense, el Vaticano sólo pretende anatematizar la duda positiva propugnada por Hermes [9], pero no la *negativa*.

Es verdad que el Vaticano condena la duda propuesta por el semirracionalista alemán Jorge Hermes, duda que Gregorio XVI [10] había calificado de *positiva;* mas nos parece evidente que por tal duda positiva quería dar a entender aquel Pontífice—lo mismo que después los Padres del Vaticano—toda duda real y verdadera en contraposición a una duda metódica, puramente ficticia. Y una duda real negativa que excluye todo motivo en favor de la aptitud de la mente para conocer la verdad, ¿no es acaso tanto o más verdadera duda que la positiva, en la que todavía habría razones en pro de dicha aptitud?

El P. Kleutgen, a quien León XIII llamó "Princeps philosophorum", sostiene que, aun prescindiendo de las obligaciones que de la Fe resultan para un cristiano, la tal duda universal real y seria es inmoral, puesto "que con ella se niega, dice, la revelación natural de Dios en la creación [11], que ningún ser racional puede ignorar o desconocer".

---

[7] "Du point de vue philosophique, cette position est recevable. L'est-elle aussi du point de vue théologique? Il me semble que non, et c'est porquoi le doute réel negatif du P. Jeannière ne me parait pas admissible. Se mettre dans cet état d'ignorance sur l'aptitude de l'esprit à connaitre avec certitude objetive quoi que ce soit, c'est par le fait même affecter provisoirement d'un coefficient de doute réel toutes nos affirmations, y compris, celles que nous impose la Foi. Cette attitude de l'esprit même transitoire n'est pas compatible avec les exigences de la Foi et les decisions de l'Eglise. Le P. Jeannière qui a senti la force de cette difficulte, n'y échappe pas complétement: son doute negatif universel ne declare pas *fauses* les affirmations de la Foi, mais s'il veut être réel, il doit les tenir, jusqu'à la solution su problème critique, pour *incertaines,* ce qu'un chrétien n'a jamais le droit de se permettre" [G. PICARD, S. I., *Réflexions sur le problème critique fondamental* en "Archives de Philosophie" 13 (1947), 2.]

[8] DENZINGER, nn. 1794, 1815.

[9] R. JEANNIÈRE, ob. cit., p. 115.

[10] DENZINGER, n. 1.619.

[11] *La philosophie scolastique;* trad. par C. SIERP. Paris, 1859. T. I, p. 436.

Este gran precursor de la encíclica *Aeterni Patris* distingue cuidadosamente en la cuestión que nos ocupa la duda real de la metódica, que considera *ficticia*, "entendiéndose, dice, a veces por tal la *duda negativa*, en cuyo caso el espíritu no se halla en actitud de indecisión real acerca de su propia capacidad para conocer la verdad, sino solamente de indecisión fingida, que adopta como medio de comprobación —no demostración—científica de dicha capacidad que espontáneamente tiene por cierta sin duda o vacilación real de ninguna clase" [12].

De esta suerte es lícito a la filosofía discutir no solamente las doctrinas particulares que pertenecen a su jurisdicción, sino también las verdades fundamentales, sin excluir los primeros principios del conocimiento, para así justificar su certeza en el dominio de la reflexión y convertirla en científica, mostrando cómo dichos principios son, en expresión de Balmes, "una condición indispensable de todo conocimiento cierto y sirven de cimiento así en el orden común como en el científico" [13], patentizándose de este modo cómo entrambos dominios, el espontáneo y el reflejo, no se contradicen, sino que se hallan entre sí en perfecta armonía.

Para terminar esta nota queremos transcribir unas palabras del filósofo vicense que hacen particularmente a nuestro propósito rebosantes de aquella sensatez y buen juicio que tanto le distinguen: "En las discusiones sobre la certeza, dice, es necesario precaverse contra el prurito pueril de conmover los fundamentos de la razón humana. Lo que se debe buscar en esta clase de cuestiones es un conocimiento profundo de los principios de la ciencia y de las leyes que presiden el desarrollo de nuestro espíritu" [14].

MIGUEL FLORI, S. I.

Sarriá (Barcelona).

A PROPOSITO DE UN LIBRO

GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALDUS, O. P.: *De Deo Uno*.—Desclée de Brouwer, París, 1938; 17 × 26 cm., pp. 582.

El libro que presentamos, aunque tan tarde, debido a las circunstancias, es un hermoso comentario de las primeras veintiséis cuestiones de la Suma, que son las dedicadas por Santo Tomás al tratado *De Deo Uno*. Hay que alabar el orden y claridad que reina en todo el comentario, en lo cual imita al Maestro. Novedad no hay ninguna, ni él la pretende, y se puede decir que es un compendio de su tratado francés titulado *Dieu*. A continuación haremos solamente algunas observaciones sobre el método que sigue en citar e interpretar a algunos autores, lo cual servirá mucho para valorar el libro.

---

[12] *Ibid.*, p. 432.
[13] *Fil. fund.*, lib. I, nn. 143, 160.
[14] *Ibid.*, n. 13.

1. *Analogía del ser.*

G.-L. atribuye a Suárez (pp. 312 y 320) esta definición de los análogos: "análogos son aquellos seres que tienen un mismo nombre, mas la razón significada por el nombre es *simpliciter eadem et secundum quid diversa*". Y ¿qué entiende G.-L. bajo los términos de *simpliciter diversa?* El mismo nos lo explica en la p. 312: es aquella razón que prescinde perfectamente de las diferencias, de tal manera que ni éstas se definen por la razón común, ni la razón común contiene a las diferencias, como son las razones genéricas y específicas. Y esto mismo nos había repetido en el tratado *Dieu* (ed. 5.ª [1928], p. 584, nota 1; cfr. p. 531) Según esta explicación, se atribuye a Suárez la doctrina de que el ser prescinde perfectamente de las diferencias, de manera que ni el ser contiene a las diferencias, ni las diferencias contienen al ser.

¿Es ésta la doctrina de Suárez? No, sino la opuesta.

La definición que atribuye a Suárez no se encuentra en él ni según la letra ni según el sentido.

Según la letra, no se encuentra en él, y por más que revuelva las obras del Eximio, no la encontrará.

Según el sentido, es enteramente contraria a la doctrina suareziana, como se verá por la breve exposición que hacemos de sus ideas.

Dice el P. Suárez que el concepto del ser es uno, ya hablemos del concepto formal (DM, 2, s. 1), ya hablemos del concepto objetivo, porque en el concepto formal solamente aparece representada la nota simplicísima de "apto para existir" (ib. s. 2, n. 8). Y la razón es porque todos los seres, aun en sus diferencias más distantes, son en toda la realidad de su ser, semejantes en el ser, y por esta causa el entendimiento puede retener por la abstracción aquello en que todos convienen, que es la razón de ser, no atendiendo a la manera particular como el ser se halla en los particulares (ib. n. 14); de donde resulta por fuerza un concepto, uno, prescindido de los inferiores en sus razones propias, aunque conteniéndolos según la razón confusa de ser (ib.).

Mas la unidad de este concepto es una unidad *imperfecta* (d. 28, s. 3, n. 21; d. 32, s. 2, n. 15), y muy diversa de la unidad de los conceptos unívocos (n. 18). Porque gracias a la trascendencia del ser, las diferencias y modos contienen formalmente al ser (d. 2, s. 5, n. 16), y la razón de ser incluye a todas las diferencias y modos confusamente, bajo la razón de ser, y no bajo sus razones y expresiones particulares y determinadas (d. 2, s. 6, n. 10).

Y todo esto se debe a que la precisión, con que el ser se abstrae de las diferencias, es una precisión muy particular y diferente de la precisión con que se abstraen las razones genéricas y específicas. La precisión del ser es confusiva de todas las diferencias en una razón común, y no es separativa mentalmente de ellas. Las cosas reales, por muy diferentes que sean, son, según toda su realidad, seres y semejantes en el ser; luego cuando retenemos por la precisión la razón de ser no podemos dejar fuera ningún grado, diferencia o modo positivo

de algún ser, porque tal grado, diferencia o modo es formalmente ser, y así está fundido en la razón comunísima de ser y no puede separarse mentalmente de ella, sino sólo según su expresión determinada (d. 2, s. 2, n. 10; d. 28, s. 3, n. 22).

De lo dicho se sigue que las diferencias se definen por la razón de ser, gracias a la trascendencia (d. 2, s. 5, n. 16), y que el ser contiene a todas las diferencias confusa e indeterminadamente bajo la razón común de ser (d. 2, s. 6, n. 10). Y esto hace que la razón de ser no sea una razón genérica y que las diferencias no compongan metafísicamente con la razón de ser, y que toda contracción del ser sea un concepto simplicísimo, que no es sino la mayor expresión de algún ser, que ya confusamente se contenía en la razón confusa y comunísima de ser (d. 30, s. 5, n. 32; d. 32, s. 2, n. 14; d. 39, s. 3, n. 8).

Si algunos suarezianos han dicho que la razón significada por el término análogo es *simpliciter eadem,* no por eso se sigue que tal expresión sea del P. Suárez, y mucho menos se siguen que esos suarezianos la entiendan como el P. G.-L. y los tomistas en general. Para los suarezianos tal locución significa que en la razón confusa de ser solamente *aparece una razón simplicísima,* pero añaden resueltamente que las diferencias no prescinden del ser y que el ser contiene las diferencias confusamente bajo la razón comunísima de ser, que es la mismísima doctrina suareziana.

Síguese, pues, que G.-L. ha atribuído a Suárez una doctrina que es opuesta diametralmente a la enseñada formal y explícitamente por Suárez, y eso no de paso, sino ex profeso.

2. *Esencia metafísica de Dios.*

En la p. 127 trata G.-L. la cuestión de la esencia metafísica de Dios. Unos la ponen en la colección de todas las perfecciones divinas, otros en la infinidad radical, otros en el entender subsistente divino; y añade el autor que los tomistas enseñan que la esencia metafísica de Dios consiste en el predicado del ser por esencia, *Ipsum esse per se subsistens,* que es la sentencia consignada en el *syllabus* tomista de Pío X; de esta sentencia se apartó Suárez, quien enseñó que la esencia metafísica consiste en la *aseidad,* porque de este predicado se deducen todos los demás que convienen con propiedad a Dios.

¿Es ésta la doctrina de Suárez? Tampoco aquí atinó el comentador, porque Suárez enseña expresamente la contraria.

En el tratado teológico *De Deo Uno* va probando Suárez que existe Dios, y que el ser le conviene por absoluta necesidad de su esencia (In. I, tr. 1, L. 1, c. 1, n. 6, Vives, t. 1.°, p. 3, ss.), y por fin, que el ser o existir le conviene de suyo, sin dependencia de otro ser, *a se* (n. 10). Y pregunta cuál de estos predicados es el primero, si la aseidad o la necesidad de existir (ib.). Responde que en el orden del conocer, primero llegamos, por medio de los efectos mundanos, a conocer que Dios es *de suyo,* sin dependencia de otro, *a se,* y de aquí deducimos que el ser le conviene por necesidad absoluta de su esen-

cia. Mas en realidad, si hablamos según la manera nuestra de concebir, primero es el ser necesario por esencia, y después, la aseidad; porque el ser *a se* solamente añade la negación de dependencia causal de ningún otro ser, y lo positivo, cual es el ser por esencia o por absoluta necesidad de su esencia, es anterior a la negación, como fundamento que es de ella. Si, pues, la *aseidad* se deriva de un predicado anterior, *nostro modo concipiendi,* ya la aseidad no es la esencia metafísica de Dios, ni es el predicado del cual se derivan todos los demás, ya que él mismo se deriva de otro; es lo opuesto de lo que atribuye G.-L. a Suárez.

Mas si Suárez no pone la esencia metafísica de Dios en la aseidad, ¿en qué la pone? Precisamente en lo que G.-L. alaba como un acierto de los tomistas, en el predicado de ser Dios *Ipsum esse per se subsistens,* en el ser por esencia.

En el tratado *De Deo Uno* (l. c.) dice Suárez que en Dios la existencia se identifica con su esencia con identidad real y de razón (L. 1, c. 2, nn. 5-9), de donde se sigue que Dios es el ser por esencia, *Ipsum esse* (ib., c. 3, n. 1), y que en este predicado consiste su esencia metafísica (ib., n. 3). Porque, en efecto, éste es el predicado fundamentalísimo en Dios, del cual se deducen todos los demás, y él no se deduce de ningún otro. "Primum igitur et quasi fundamentum et principium omnium quae attribuuntur Deo est esse ens per essentiam, quod demostratum est disputatione praecedente. Ipsum ergo esse Dei est quidditas eius. Quid vero in hoc esse includatur, quidve ex ipso esse per essentiam inferatur, videre nunc est" (DM, 30, I, introd.). Todo el oficio de la teodicea es establecer bien que el predicado *Ipsum esse per essentiam* es la esencia metafísica de Dios, y hacer ver cómo todos los otros predicados divinos se derivan o se fundan en este predicado fundamental y primario.

Ya en el tratado De Incarnatione (d. 11, s. 1, n. 2, ss., Vives, vol. 17, p. 431) había dicho ser doctrina de Santo Tomás que la esencia metafísica de Dios, formalísimamente hablando, consiste en el predicado de ser por esencia, o ser Ipsum esse, y esta sentencia la defiende como propia en toda la sección citada.

Así que Suárez rechaza expresamente lo que G.-L. le atribuye como doctrina suya, y defiende positivamente lo que G.-L. piensa ser un acierto tomista.

3. *La sobtenaturalidad de los actos.*

Dice G.-L. (p. 290, nota) que, según Suárez, en la visión beatífica la vitalidad es natural, y la sobrenaturalidad del acto es un modo sobreañadido, como cuando sobre un metal común se pone una capa de oro; en este caso tendremos un objeto dorado por de fuera y no de oro macizo. Esto es lo que se ha llamado el sobrenatural chapeado. En una palabra, Suárez enseñaría que en la visión beatífica y en todos los actos de las virtudes infusas, la substancia del acto es natural, y sólo es sobrenatural un modo sobreañadido a la substancia del acto vital natural.

¿Es ésta la doctrina de Suárez? No, sino que enseña expresamente

lo contrario, y no con locuciones dichas de paso, sino muy de propósito y en varias ocasiones.

En el tratado de Visione beatifica (In. I, trat. 2.º, L. 2) asienta la proposición siguiente: "La visión beatífica es sobrenatural en cuanto a la substancia respecto de todo entendimiento creado (c. 8, n. 7). y creable (c. 9). Y para no proceder con equívocos, define lo que entiende por sobrenatural en cuanto a la substancia. Es sobrenatural, dice, en cuanto a la substancia el acto cuya entidad específica y peculiar es tal, que no se puede hacer con las fuerzas de las potencias naturales de las criaturas, ni con el concurso general a ellas debido; y acto *vital* sobrenatural en cuanto a la substancia será el que proceda de una potencia vital, pero no por sus fuerzas naturales, sino con las fuerzas prestadas por la elevación divina (c. 8, n. 8). Y a continuación prueba que la visión beatífica no puede ser sobrenatural por *ningún modo sobreañadido*, sino por su *propia entidad específica* (c. 8, nn. 9-11).

Y con mucha más extensión trata esta materia en el libro II De Gratia en 30 nutridas páginas (Vives, t. VII, pp. 598-620). Allí pregunta si el acto de fe y todos los demás actos de las virtudes infusas son sobrenaturales *en cuanto a su misma substancia, o por algún modo sobreañadido a la entidad del acto* (c. 4, n. 1).

Defienden que el acto es natural en sí, y sobrenatural por algún modo sobreañadido Okam y Paludano (n. 9); y lo que es más de notar, los tomistas Capréolo y Cayetano (n. 10). Después de referir los argumentos de estos autores, reforzándolos más que sus mismos defensores, como es su costumbre (nn. 11-16), pasa Suárez a exponer su propia doctrina, y dice: *A pesar de todas estas razones en contra, afirmo que el acto de fe cristiana, con que el entendimiento cree firmísimamente lo que Dios ha revelado, es sobrenatural en cuanto a la substancia y, por tanto, es imposible que el entendimiento, por sus fuerzas naturales, puede hacer ningún acto semejante al sobrenatural en cuanto a su entidad específica* (c. 5, n. 1)... *Y para que demostremos más acabadamente cómo estos actos son sobrenaturales por su misma entidad, y no por algo sobreañadido a ellos, recorreremos en particular todas las sentencias que ponen la sobrenaturalidad en algún modo sobreañadido a la substancia del acto*, y veremos cuán insostenibles son todas (c. 6, n. 1). Y a continuación expone todas las hipótesis de los que explican la sobrenaturalidad por algún modo accidental y las refuta detenidamente (capítulos 6, 7, 8 y 9).

¿Cómo se explica que G.-L. haya atribuído a Suárez una doctrina que expresamente es la contraria de la suya, y cuando Suárez defiende la contraria tan despacio y tan profundamente como es su costumbre? ¿Acaso leyó las dificultades que Suárez se propone para solucionarlas después y tomó las dificultades que rechaza Suárez como doctrina del mismo Suárez? Tal manera de leer, entender y citar a Suárez no diría mucho en favor del espíritu crítico de G.-L.

J. HELLIN, S. I.

ABSTRACCIONES EN HEIDEGGER

Un somero conocimiento de la actitud heideggeriana ante el problema filosófico obliga a reconocer en ella sinceridad y lealtad científicas de absoluta autenticidad.

Heidegger entra en filosofía con leales propósitos de filosofar en el sentido más definitivo y austero de la palabra. Quiere empalmar con los problemas filosóficos que simple y casi espontáneamente surgieron en los primeros días de la filosofía occidental, plantearlos hoy de nuevo con sus aristas bien afiladas, buscarles con franca sinceridad una solución que toque la medula de la cuestión, persuadido con Nietzsche de que tal vez llegue la Historia a reconocer como el mérito máximo de la filosofía alemana la reconquista palmo a palmo del terreno antiguo, restableciendo un empalme que parecía roto para siempre.

En consecuencia, el Maestro de Friburgo mortifica en su actitud inicial con enérgico ascetismo científico toda ambición y pretensión de originalidad, condenándolas como mezquindad ridícula comparadas con la gran ambición de pensar realmente en aquello en que la gran filosofía ha pensado siempre. Esta firme voluntad es esencial a los ojos de Heidegger para el porvenir de la filosofía, porque los pensadores de hoy están, según él, muy alejados de la problemática de los griegos, que representan el tipo de hombre más perfecto producido hasta el presente; los de hoy necesitan de muchos rodeos y preparaciones, con peligro, ante el que sucumben muchas veces, de tomar los rodeos y las preparaciones por la filosofía misma, sin llegar jamás a la verdadera meta.

Indiscutiblemente, es mérito de Heidegger esta visión del panorama filosófico y el haberse sabido situar en él tan céntricamente, hoy cuando casi todos son tan superficiales y tan periféricamente lo bordean. Heidegger comprende la misión de la filosofía.

Pero él, a su vez, también es hijo de una época: su existencia en el mundo filosófico es fruto de un árbol genealógico concreto, que cuenta en su ascendencia a un Descartes en quien inspirarse, a un Kant de quien heredar, a un Hegel esencialista contra quien reaccionar, a un Kierkegaard existencialista cuyos angustiosos gritos transmitir, a un Nietzsche a quien comentar, a un Scheler con quien conversar y a un antecesor en la cátedra, Husserl, cuyos métodos y tradiciones continuar. Heidegger no puede romper con su ascendencia ni renunciar a los compromisos de familia.

Heidegger es existencialista y fenomenólogo; en este punto al menos no es consecuente con los magnos postulados de su filosofía, ya que los griegos no eran existencialistas ni fenomenólogos.

Fenómeno para Heidegger no es simple apariencia, ilusión o engaño que encubre lo más real de la realidad, vestido postizo con que se disimula y emboza el ser. Al contrario, fenómeno es la potencia auténtica del ser, la muestra externa legítima e inmediata con que nos da él su cara misma, no una máscara, cuando se presenta ante la conciencia:

lo más propio, auténtico e intransferible del ser y de cada ser. Heidegger llega a esta hermenéutica de *fenómeno* en fuerza de la filología; fenómeno se deriva de φαίνεσθαι, hacerse visible, hacer aparecer, de donde su forma participial *fenómeno* será lo que a sí mismo se hace visible o muestra, y todo ello procedente de la raíz φῶς-luz. En dependencia filológica de estas consideraciones llega a establecer como sentido técnico de *fenómeno* el término complejo *lo que a sí en sí mismo se muestra* (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*) [1], vaciando con esto el participio *fenómeno* de todo contenido aparencial de sentido ficticio o comparativo.

Lo que significa *Fenomenología* está en función, además, de lo que λόγος quiera decir. Platón y Aristóteles no fijan suficientemente el contenido primitivo de λόγος, del que usan en múltiples formas. Heidegger lo interpreta como *palabra* (*Rede*), pero interpretando a su vez *palabra* no según su valor materialmente fónico, sino en sentido *apofántico*, paralelo al de δηλοῦν, manifestar o revelar aquello de que en la conversación se trata, y esto a partir de lo mismo de que se trata [2].

Fenomenología dirá tanto como poner a la vista, hacer ver o conocer los *fenómenos*, es decir, traduciendo las difíciles expresiones heideggerianas: lo que se muestra hacerlo ver partiendo de ello mismo en lo que por sí mismo se manifiesta [3].

Este es el único método que hace posible la construcción de una Ontología radicalmente pura: la Ontología sólo es posible como Fenomenología [4], una contemplación o percepción del ser partiendo del ser mismo en lo que por sí mismo manifiesta.

Por caminos tan áridos aboca Heidegger, por fuerza, a una metafísica centrada del todo en lo concreto y real existente, sin posibilidades de salirse de ello, por tener que someterse totalmente a lo que a sí en sí mismo se manifiesta, y ello percibido directa e inmediatamente como tal. Esto, y sólo esto es, y puede ser, el tema de la Ontología heideggeriana, que se limitará a registrar las radiaciones apofánticas de la realidad consciente.

Ni podía ser otra la posición inicial del patriarca existencialista. Hacía largos años que su ascendencia filosófica se había divorciado de todo abstraccionismo. Kierkegaard había denunciado con patética voz el esencialismo abstracto e impalpable de la especulación hegeliana. El vitalismo en sus diversas tendencias convivía sólo con lo vital percibido en su vitalidad concreta y bullente; Bergson había formulado como postulado fundamental de la metafísica auténtica la falsedad de toda abstracción y la verdad exclusiva de la intuición—percepción inmediata a modo de simpatía de la realidad profunda—. En fin, el ceñirse a lo concreto y existente contenido en la experiencia era punto de partida

[1] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 28.
[2] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 32.
[3] Ibid., p. 34.
[4] Ibid., p. 35.

esencial a quienquiera que en filosofía pretendiera tener al menos un solo hilo de contacto con la crítica fundamental de Kant, verdugo irreductible de toda abstracción. En estos tiempos de proscripción de toda actitud abstraccionista, intelectualista en el sentido peyorativo de la palabra, sólo o casi sólo la filosofía Escolástica era leal a las tradiciones antiguas y se empeñaba en especular disociando en el objeto de sus estudios los diversos aspectos unidos en una única realidad.

Pero Heidegger—consciente o inconsciente—en el punto inicial de la hermenéutica de los *fenómenos* ónticos, en el momento de trazar la línea arquitectónica de su pensamiento, toma como base una abstracción, una abstracción perfectamente construída, en conformidad perfecta con las reglas y normas de las abstracciones antiguas, como la pudiera haber realizado cualquier representante castizo de la escolástica más pura, aborrecida precisamente por su abstraccionismo.

La primera parte del libro *Sein und Zeit,* la única publicada y ni ella completa, intenta la interpretación del *hombre* (siquiera vulgarizando el sentido del célebre *Dasein,* de Heidegger, que en fin de cuentas es el hombre mismo) a base de temporalidad, para después explicar el tiempo mismo como horizonte trascendental en que mover la cuestión del ser.

Los análisis preparatorios constituyen la primera seccion, cuyo capítulo segundo logra fijar como concepción fundamental del ser la dimensión así expresada: *Ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Toda la analítica del *Dasein* u *hombre* va a apoyarse precisamente en la explicación de este *fenómeno* original.

Por de pronto, esa expresión, por integrada que esté por elementos múltiples, ya en su presentación misma se refiere a un *fenómeno* uno y único, que debe ser atendido en su conjunto. Con todo, su indisolubilidad en elementos distintos acoplables no excluye una estructura plurifacética, ya que el hallazgo *fenomenal* formulado en dicha expresión lleva en sí tres puntos de vista. Considerados cada uno en sí ponen de manifiesto estos tres aspectos:

1. El *en-el-mundo,* aspecto éste que requerirá preguntar luego sobre la estructura ontológica de *mundo* para así fijar la idea de *mundanidad* como tal.

2. El *ente,* que tiene la modalidad de *ser-en-el-mundo,* y que llevará consigo la investigación de eso tras lo que vamos al preguntar *¿quién?*

3. El *ser-en* como tal, y así habrá de ponerse de relieve la constitución de la *en*-idad como tal [5].

Tenga bien entendido el lector que en estos últimos párrafos casi nos hemos limitado a traducir con la posible claridad y exactitud (no fáciles de lograr) el texto heideggeriano. Manifiesta ya la triplicidad de aspectos del *fenómeno* único y fundamental, inicia Heidegger su estudio analítico minucioso estructurando en torno a los tres elementos los capítulos de esta primera sección.

[5] M. Heidegger, *Sein und* Zeit, p. 53.

Detengámonos ya sin avanzar más. Hemos hallado en *Sein und Zeit* una estructuración orgánica basada en una abstracción, y abstracción precisiva conforme a las exigencias más rigoristas de la definición escolástica de abstracción. Un escolástico español, que ha hecho una síntesis excepcionalmente valiosa en mérito especulativo e histórico del pensamiento filosófico tradicional, cuyo nombre suele silenciarse con demasiado frecuencia, Juan José URRÁBURU, S. I.[6], define así la abstracción: es *una manera de atención que de entre muchos elementos aunados en la realidad aprehende uno sin los otros*[7]. Cito a Urráburu como pudiera en realidad citar a cualquiera otro escolástico, pues es común a todos ellos esta definición.

Pues bien: Heidegger ha encontrado como *fenómeno* primordial del *hombre,* en lo más radical de su ser, el *ser-en-el-mundo,* cuya estricta unidad ha acentuado con insistencia. Pero él mismo, al hacérsele patente el *fenómeno* completo, ha visto en su realidad indisoluble diversos elementos susceptibles de atención por separado, elementos que en realidad son aspectos de un único *fenómeno,* pero que dan lugar a diversos puntos de vista, que el autor toma tan en consideración que en torno a ellos girará la organización del estudio *fenomenológico* del *hombre;* tenemos en todo rigor una manera de atención, llámesela como quiera, que de entre varios elementos (*en-el-mundo, ente, ser-en*) aunados en la realidad de un único *fenómeno* (*ser-en-el-mundo*) toma en consideración uno cualquiera de ellos sin atender a los restantes. El hecho de la abstracción en Heidegger es claro e incontrastable, y no es único ni mucho menos, pues abundan en este filósofo tanto las formas abstractas intrincadas, difíciles y sutilísimas, que constituyen ya por sí solas una peculiaridad característica de su filosofar.

Y se merece un brevísimo comentario, que no va a pretender poner a Heidegger en pugna con su ascendencia filosófica próxima, ni en contra de la escuela existencialista fenomenológica, ni en oposición consigo mismo y con las posiciones iniciales requeridas por sus propias tendencias metódicas.

Sólo queremos notar esto: Dos son las bases de que parte el radical anti-abstraccionismo de la filosofía contemporánea: *a*) el pensamiento abstracto, dicen, falsifica la realidad, pues la realidad es completa, viviente; esta vivisección mata la vida misma, haciendo observar cadáveres; el acoplamiento ulterior artificial, meramente intelectual de elementos disgregados, puestos fuera del conjunto que determina su concreción única e inconfundible, jamás llegará a rehacer la realidad auténtica que está ahí ni a restituirla a la vida de que se la privó. *b*) Por otra parte, se dice, la abstracción no es un movimiento espontáneo de

[6] El P. Juan José Urráburu escribió la filosofía completa, excepto la ética, en ocho gruesos volúmenes, que son magnífica síntesis del pensamiento escolástico acerca de todos los problemas, tratados con competencia y claridad indiscutibles, que en no pocos puntos, particularmente en la psicología biológica, supusieron en su tiempo un gran avance. Cf. C. EGUÍA, *A propósito del centenario natal del P. Urráburu: el religioso y el filósofo.* Publicado en *Est. Ecl.,* XIX (1945), 45-59.

[7] *Lógica,* p. 108, nota 1.

nuestras facultades cognoscitivas, las cuales en su vitalidad emergen a ponerse en contacto directo con la realidad plena en sí para percibirla en su ser propísimo, incomunicable.

Pero se olvidan tales anti-abstraccionismos de que la abstracción parte inicialmente de un conocimiento previo de toda la realidad aprehendida en sí en toda su existencialidad patente y total; que considera diversos aspectos de y *en* la realidad aprehendida sin jamás relegar del todo al olvido o perder de vista el conjunto cuya parte es el elemento y en el cual vive y es. En cuanto a la espontaneidad, mucho nos dice la observación hecha en Heidegger, quien sin pretenderlo ni casi caer en la cuenta de ello se encuentra inderrocablemente montado en una abstracción realizada con la exactitud y perfección del más rancio escolástico.

Las facultades aprehensivas propiamente humanas abstraen espontáneamente, porque no pueden menos de hacerlo dada su intrínseca limitación constitucional, incapaz de penetrar de una vez comprensiva e intuitivamente toda la riqueza lógica que la simple realidad encierra. Al fin y al cabo obran las facultades según son, y son las facultades según es el hombre mismo, perfectísimo sí y superior a toda la naturaleza visible, pera a su vez parcial, ser por participación, que acumulando en sí partes y perfecciones distintas trata de imitar a su modo y analógicamente al ser perfectísimo, simplicísimo, imparticipado, el ser mismo sin restricción ni límite.

J. ITURRIOZ, S. I.

INDETERMINISMO EN LA FISICA MODERNA, REALIDAD OBJETIVA DEL CONOCIMIENTO, FENOMENISMO

Discurso de S. S. Pío XII a los Miembros de la Pontificia Academia de Ciencias.

Pocas veces sucede que el Sumo Pontífice dedique su vivificadora palabra a materias netamente filosóficas en un discurso tan largo como es el que pronunció ante los miembros de la Pontificia Academia de Ciencias en 1943.

Ya hace dos años que se pronunció; pero PENSAMIENTO, que no pudo antes hacerse eco de este contenido doctrinal tan rico, va a recogerlo ahora en sus páginas. Es grande el interés que en todo el mundo suscitó la aparición de las leyes físicas estadísticas; y más grande aún es el interés por saber qué nos dice el Papa precisamente sobre este punto tan discutido y de actualidad suma para las ciencias y para la filosofía.

Porque al aparecer en el curso de las ciencias un descubrimiento inesperado o una nueva teoría que trastornan una mentalidad anterior

suele producirse colectivamente un movimiento de indecisión: "¿Qué pensar sobre lo nuevo?", se dicen unos a otros los hombres de ciencia.

En estos casos suele haber un grupo de retardatarios incapaces de admitir un verdadero progreso, aun cuando se demuestra que lo es; están esclerotizados. Otros, al revés, impetuosamente entusiastas, parecen no tener límite en sus apreciaciones por lo nuevo, como si los avances rompiesen con todo lo antiguo y viniesen a ser la panacea deseada.

Ya se ve que entre estos dos extremos ha de estar el término medio que a veces se impone con el rodar de los años al reducir a sus justos límites la importancia de lo adquirido recientemente. Pero entretanto, mientras esperamos que el tiempo, este gran factor anónimo, ejerza su acción. ¿qué opinar sobre esas innovaciones científico-filosóficas? Aquí viene precisamente, como en otros casos de indecisión, clara y precisa, la voz de Pío XII, con un discurso magnífico, digno de que lo lean y aprecien los filósofos y científicos interesados en estos magnos problemas.

Ante todo el Papa recuerda un poco de historia. La historia del pasado nos hará cautos para el porvenir. En poquísimos años ha cambiado radicalmente el juicio que ha emitido la ciencia física sobre el carácter de las leyes de la naturaleza.

Basta volver los ojos a aquellos tiempos no lejanos en que predominaba el más estricto determinismo mecanicista; en ese ambiente "no es raro que al nacer el monismo materialístico la ley de la mecánica fuese exaltada como diosa sobre el ara de la ciencia, y que a su dominio absoluto viniese a inclinarse obediente y sumiso no sólo el mundo de la materia, sino aun el reino de la vida y del espíritu". Es la concepción del mundo como una máquina que trabaja con sólo movimiento y cantidad: sería como un telar perfeccionado,

En este ambiente no concebían los científicos que pudiera darse el libre arbitrio, ni concebían la excepción del milagro. Pío XII recuerda las palabras de Virchow en 1874: "Las leyes naturales son absolutamente eficaces en todas las circunstancias" y "no están sujetas a ser suspendidas en ningún tiempo".

Ahora, pocos años después, todo ha cambiado radicalmente: "el craso materialismo de entonces desde hace tiempo se ha demostrado que es insostenible"; y ahora esta concepción de la ley estrictamente mecánica "ha quedado tan malparada por el progreso de la ciencia exacta que hoy día por poco se cae en el otro extremo de hablar solamente de promedios, de normas estadísticas y leyes de probabilidad".

Hay muchas leyes que son estadísticas, sí, porque expresan "el comportamiento medio de un inmenso número de seres semejantes", pero (añade el Papa) "querer ver sólo leyes estadísticas en el mundo es un error de nuestros tiempos". Y hasta tan lejos avanza el reciente positivismo a flanco del convencionalismo que llega a poner en duda el mismo valor de la ley causal.

Pío XII razona egregiamente este aserto; más que reproducir ahora nosotros con recortes, que serían necesariamente incompletos, una ex-

posición tan rica, interesará al lector recorrerla por sí mismo en la traducción que damos con la mayor fidelidad para con el original.

Muestra muy bien a los científicos que la ciencia es precisamente "conocimiento cierto de las cosas", que busca "la regularidad y el orden"; sin esto, ¿qué sería la ciencia? Basta recorrer las principales leyes del mundo inorgánico; muchas de ellas serán estadísticas, sí, pero nada prueba que no tenga una "certeza y exactitud", que dado el gran número de elementos que intervienen (átomos, moléculas, electrones, fotones), no las hacen "notablemente inferiores a las leyes estrictamente dinámicas".

Pero si se sube a la esfera de la vida vegetativa y sensitiva encontramos leyes "específicamente superiores, leyes propias de la vida, que no pueden reducirse a las puramente físicoquímicas, de suerte que se hace imposible considerar los seres vivientes al igual que meras sumas de componentes físicoquímicos". He aquí, en bien pocos rasgos, una gran precisión para reducir dentro de sus justos límites el problema de las leyes estadísticas.

Pero no termina aquí Pío XII su enseñanza. Pasa a tratar con esta ocasión, de la "realidad objetiva del conocimiento", problema estrictamente filosófico, pero que con frecuencia se traba con el anterior: "No digáis que la materia no es una realidad, sino una abstracción formulada por la física, que la naturaleza es en sí incognoscible, que nuestro mundo sensible es otro mundo fuera del que es en sí, en el que el fenómeno, que es apariencia del mundo externo, nos hace soñar en la realidad de las cosas que oculta. No; la naturaleza es una realidad, y realidad cognoscible. Si las cosas aparecen y son mudas tienen con todo un lenguage que nos habla, que sale de su seno, como brota el agua de una fuente perenne. Ya que su lenguaje es su causalidad." Realmente, éste es el punto central del subjetivismo kantiano: basta admitir que por la manifestación se conoce algo (parcial, ciertamente) pero que corresponde al que manifiesta, y estamos en el realismo. Es gratuito suponer que la forma de la facultad es totalmente opaca para que en su producto aísle radicalmente la cosa en sí.

También alude Pío XII al fenomenismo: "no os dejéis deslumbrar como aquellos filósofos y científicos que juzgaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que sus propios cambios y sensaciones." Y con una suave punta de ironía, pregunta: "¿Nos, hablamos a vosotros mismos, o a las imágenes que se forman en nuestros ojos al veros aquí presentes?" No hablamos a las imágenes subjetivas, no; "hasta las recientes investigaciones de la psicología experimental atestiguan, o mejor dicho, confirman, que estas semejanzas no son un mero producto de una actividad subjetiva autónoma, sino reacciones psíquicas a estímulos independientes del sujeto, y que provienen de las mismas cosas; reacciones que están conformes a las diversas cualidades y propiedades de las cosas y que varían al variar el estímulo." Y concluye: "por tanto, las imágenes que las cosas naturales o por medio de la luz y del calor, o por medio del sonido, del sabor y del olor o de otra manera, imprimen en

los órganos de nuestros sentidos y a través de los sentidos internos llegan a nuestro entendimiento, no son más que el instrumento de que nos ha dotado la naturaleza, nuestra primera maestra del saber, para hacerse conocer por nosotros."

Esta ha sido constantemente la doctrina de la "filosofía perenne", filosofía que aun siendo siempre capaz de nuevas adquisiciones y perfeccionamientos (como todo lo humano), permanece substancialmente la misma, con su inconfundible y noble carácter de "absoluto", de "verdad", que contrasta vivamente con las incesantes modas y excesos filosóficos, que en su duración de breve tiempo arrebatan, de un extremo a otro, a tantos filósofos y científicos.

TEXTO DE LA ALOCUCIÓN (Acta Apostolicae Sedis, 35 [1943] 69-79).

El Sumo Pontífice, el día 21 de febrero de 1943, al empezar el VII° año de la Pontificia Academia de Ciencias, y ante los Eminentísimos Sres. Cardenales, Excelentísimos Legados y los Socios de la Academia, juntamente con otros Prelados de la Curia Romana y preclaras personalidades, pronunció el siguiente discurso:

En esta solemne Asamblea, honrada por la presencia de los señores Cardenales, de ilustres señores Diplomáticos, de altas personalidades y de insignes cultivadores del saber, una vez más nuestros ojos descubren en vosotros, excelentísimos Académicos, los sabios e incansables escudriñadores de la naturaleza y del universo, que por cierto no cesáis de admirar, si es verdad aquello que Platón pone en boca de Sócrates y que enseñó a su discípulo Aristóteles, que es propio del que ama la sabiduría, más que nada, el sentimiento de la admiración, porque fuera de él, no tiene otro principio la filosofía, como quiera que se entienda[1]. Admiráis el universo, desde los profundísimos confines del cielo estrellado hasta la más pequeña estructura del átomo; y en la grandiosa magnificencia del mundo creado veis el templo del orden y del poder divino. Vosotros conocéis, vosotros admiráis la desmesurada grandeza de esta máquina del universo, en la cual lo menos que puede apreciarse es la inmensidad de sus confines, la multitud de los cuerpos y de los elementos, la velocidad de sus movimientos, la variedad y belleza de sus partes; mientras que—según ya observamos en Nuestro discurso último a esta Academia—lo que debe considerarse más maravilloso es la disposición del orden que todo lo separa y une, lo traba y concatena, y armoniza las mismas discordantes naturalezas irracionales con tanta fidelidad y recíprocos lazos que aun permaneciendo en cada una la actuación según el diverso instinto de la inclinación propia, todas, desde un principio, sin saberlo, conspiran a un mismo fin sin quererlo[2]. Vosotros contempláis este orden universal, vosotros lo medís, vosotros lo estudiáis: no es ni puede ser fruto de una necesidad ciega, absoluta, y ni siquiera del azar o casualidad: la casualidad es un producto de la imaginación, el azar, un sueño de la ignorancia humana. En el orden vosotros

[1] En el Θεαίτητος. núm. XI.
[2] Cfr. BARTOLI, *Delle grandezze di Cristo*, c. II.

buscáis una razón que lo gobierne ab intrínseco, una ordenación de la razón en un mundo que aún sin vida, se mueve como si viviese, y actúa con planes, como si entendiese: en una palabra, vosotros buscáis la ley, la cual es precisamente una ordenación de la razón del que gobierna el universo y que la ha fijado en la naturaleza y en los movimientos de su inconsciente instinto.

Importancia de la cuestión.

En esta búsqueda de las leyes que gobiernan el mundo vais al encuentro de Dios, cuyas huellas, dejadas a su paso cuando realizó la creación, investigáis; y Nos admiramos vuestras conquistas en los campos inmensos de la naturaleza. Las investigaciones experimentales de los últimos decenios, aunque están trabadas con los estudios y los trabajos de fines del siglo pasado, celebran descubrimientos e inventos de capital importancia, con sólo pensar en las transformaciones artificiales del núcleo atómico, en la pulverización del átomo, en las maravillas del microcosmo reveladas por el microscopio electrónico. Los progresos científicos han conducido al conocimiento de nuevas leyes en los fenómenos de la naturaleza, y han puesto en mayor luz la cuestión sobre la esencia y el valor de las leyes físicas. Quizá no hay en nuestros días un problema que interese y ocupe tanto a los más eminentes escudriñadores del mundo natural—físicos, químicos, astrónomos, biólogos y fisiólogos—, y aun a los que cultivan ahora la filosofía natural, como el tema de las leyes que rigen el orden y la acción de la materia y de los fenómenos que se manifiestan en nuestro globo y en el universo, Se trata realmente de cuestiones fundamentales, cuya solución no es menos decisiva para el objeto y fin de toda ciencia natural que importante hasta para su comprensión metafísica, radicada en la realidad objetiva.

Cambio en el concepto de la ley física.—Leyes dinámicas y leyes estadísticas.

Una verdadera y rígida ley dinámica representa una estricta norma reguladora del ser y de la acción de las cosas, de suerte que excluya cualquier excepción de orden natural. Descubierta por inducción de las observaciones y del examen de muchos casos particulares semejantes, permite prever, y con frecuencia hasta calcular anticipadamente, de un modo deductivo, otros casos particulares dentro del ámbito de su aplicación; como hacen la ley de la gravedad, las leyes de la reflexión y refracción de la luz, la ley de la constancia de la relación entre los pesos en las combinaciones químicas y tantas otras. Pero el concepto de ley física no ha permanecido siempre el mismo; y va bien seguir los cambios que ha experimentado en su formación y valoración, tal como se sucedieron en el decurso de los últimos cien años. Al principio del siglo pasado ya era conocida la ley de la conservación de la masa; siguió el conocimiento de importantes leyes de la óptica, de la electricidad y, sobre todo, de la fisicoquímica; descubrimientos coronados por fin con el de las leyes generales de la energía. No es raro, pues, que al nacer el monismo materialístico la ley de la mecánica fuese exaltada como diosa sobre el ara de la ciencia, y que a su dominio absoluto viniese a inclinarse obediente y sumiso no sólo el mundo de la materia, sino aun el reino de la vida y del es-

píritu. Por tanto, el universo no era más que el imperio sin medida del movimiento; y, según esta concepción, como expuso gráficamente Du Bois-Reymond en su discurso *Über die Grenzen des Naturerkennens* [3], debía existir una fórmula mecánica universal, de suerte que si la conociese un genio universal o mente "laplaciana" sería capaz de comprender plenamente todo lo que sucede ahora, y nada le sería incierto, sino que se presentaría claramente a su mirada, tanto el pasado ya sepultado como el más lejano futuro. También el gran matemático francés Henri Poincaré expresó esta idea cuando escribía: "Tout phénomène, si minime qu'il soit, a une cause, et un esprit infiniment puissant, infiniment bien informé de lois de la nature, aurait pu le prévoir dès le commencement des siècles [4]. El postulado de la "causalidad física cerrada" no admitía, pues, ninguna excepción ni cualquier intervención en el curso de las actividades físicas, por ejemplo, con un milagro. Pero este postulado se parece al antiguo, según el cual, puesta una causa, la causa suficiente, por necesidad se pone el efecto: dicho que el gran Doctor de Aquino con el Filósofo de Estagira demostró ser falso, porque no toda causa es tal, aunque sea suficiente, que su efecto no pueda ser impedido, a lo menos por la libre acción humana. En otros términos: todo efecto tiene necesariamente una causa, pero no siempre una causa necesariamente operante, ya que también hay causas que actúan libremente [5].

Y con todo un hombre de la capacidad de Virchow pronunciaba en la Asamblea anual 47.ª de los científicos y médicos alemanes en 1874 las palabras siguientes: "No es ciertamente una presunción de la ciencia natural afirmar que las leyes naturales son absolutamente eficaces en todas las circunstancias y que no están sujetas a ser suspendidas en ningún tiempo." Pero Virchow no había visto todas las circunstancias de los sucesos en el pasado ni los del porvenir; y lo que decía era realmente una vanagloria, como lo deja reconocer fácilmente el desarrollo científico de los últimos decenios. El craso materialismo de entonces, desde tiempo atrás se ha demostrado que es insostenible, o bien ha venido a transformarse en aquel tenebroso ángel de luz [6] que se disfraza con espíritu y con panteísmo; y la afirmación de las leyes naturales, que no sufrían ninguna excepción, ha quedado tan malparada por el progreso de la ciencia exacta, que hoy día por poco se cae en el otro extremo de hablar solamente de promedios, de normas estadísticas y de leyes de probabilidad. Este pensamiento en tanto es legítimo en cuanto que muchísimas leyes del mundo sensible o macrocosmos manifiestan un carácter estadístico—porque no expresan el modo de conducirse de cada uno de los elementos tomados por sí, sino el comportamiento medio de un inmenso número de seres semejantes—, y así se prestan a ser tratadas por medio del cálculo de probabilidades.

Pero querer ver sólo leyes estadísticas en el mundo es un error de nuestros tiempos; es como un desvarío de la naturaleza del entendimiento humano —el cual

---

[3] Leipzig, 1907.
[4] *Science et méthode*, p. 65.
[5] Cfr. *In libros Perí hermeneias*, l. I, cap. IX, lect. XIV, núm. 11.
[6] Cfr. Eph., 6, 12; II Cor., 11, 14.

"solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto degno" [7]—

afirmar que se puede suprimir totalmente la antigua concepción rígidamente dinámica de la ley natural, y que ha venido a quedar vacía de sentido. Y tan lejos avanza el reciente positivismo a flanco del convencionalismo, que llega a poner en duda el mismo valor de la ley causal.

¿Qué es la ciencia?

La sana filosofía rechaza con toda razón esta concepción positivística. ¿Qué es en realidad la ciencia sino el conocimiento cierto de las cosas? Y ¿cómo es posible adquirir este conocimiento si no se escudriñan los principios y las causas de las cosas, de dónde proceden la demostración de su ser y de su naturaleza y acción? Observáis, buscáis, estudiáis y experimentáis la naturaleza para comprender sus principios y razones intrínsecas, para penetrar en las reglas reguladoras de su constitución y de su actuar, para ordenar el proceso de esas leyes, para deducir de ahí una ciencia con principios, causas y conclusiones deducidas con lógica consecuencia. Por tanto, buscáis la regularidad y el orden en los diversos reinos de la creación; y ¡qué clase de riqueza, y qué grande, ha descubierto ahí el espíritu indagador del hombre!

El sistema de las leyes naturales.

a) En el mundo inorgánico.

Aunque sólo sea con una breve alusión, ahí están en el macrocosmos de los fenómenos puramente físicoquímicos las numerosas leyes particulares de la mecánica, de los cuerpos sólidos, líquidos y gaseosos; las leyes de la acústica y del calor, de la electricidad, del magnetismo y de la luz; las leyes de la reacción y del equilibrio químico en la química inorgánica y orgánica; leyes particulares que frecuentemente se levantan a normas más subidas y generales hasta hacer comprender y reconocer en gran número grupos de fenómenos naturales que al principio parecían carecer de toda relación interna, y ahora aparecen como consecuencias de una ley superior. Ahí están las leyes del movimiento de los planetas trabadas con la ley universal de la gravitación. Las célebres ecuaciones de Maxwell ¿acaso no han echado un puente entre los fenómenos de la óptica y de la electricidad, y todos los fenómenos naturales en el mundo inorgánico no se someten a la ley de la constancia y de la entropía? Si bien es verdad que aún hace poco tiempo se conocían dos leyes constantes, la de la conservación de la masa y la de la conservación de las energía, las indagaciones más recientes han demostrado con hechos y razones cada vez más convincentes que toda masa es equivalente a una determinada cantidad de energía y viceversa. Por eso las dos antiguas leyes de la conservación son en rigor aplicaciones especiales de una ley superior más general, que dice: en un sistema cerrado, a pesar de todos los cambios, aun cuando se encuentra una notable transformación de masa en energía o viceversa, la suma de las dos permanece constante. Esta superior

[7] *Par.*, IV, 41-42: *"sólo de sentido aprende lo que hace luego digno de entendimiento"*.

ley de la constancia es una de las claves de las que hoy día se sirve el físico del átomo para penetrar en los misterios del núcleo atómico.

Un sistema científico así, abundantemente conectado y bien organizado del macrocosmos, contiene, sin dar lugar a ninguna duda, muchas leyes estadísticas; pero éstas, si se considera la multitud de los elementos, átomos, moléculas, electrones, fotones, etc., no son por su certeza y exactitud notablemente inferiores a las leyes estrictamente dinámicas. En todo caso están fundadas y como ancladas en leyes rígidamente dinámicas del microcosmos, si bien el conocimiento de las leyes microcósmicas en sus pormenores aún nos está casi totalmente escondido, a pesar de haberse realizado tan poderosos esfuerzos en las nuevas y atrevidas investigaciones para penetrar en la misteriosa actividad de lo interior del átomo. Poco a poco podrán caer estos velos; entonces desaparecerá el carácter aparentemente no causal de los fenómenos microscópicos; un nuevo y maravilloso reino del orden, y del orden aun en las mínimas particulillas, quedará descubierto.

Es realmente sorprendente que se nos presenten estos procesos íntimos de la investigación del átomo, no sólo porque abren ante nuestros ojos la visión de un mundo antes desconocido, cuya riqueza, multiplicidad y regularidad parecen en cierto modo rivalizar con las sublimes grandezas del firmamento, sino aun por los efectos imprevisiblemente grandiosos que puede esperar de ellos aun la misma técnica. A este propósito no podemos privarnos de mencionar un admirable fenómeno sobre el que ha escrito el Néstor de la física teórica, Max Planck, Académico Nuestro, en un reciente artículo titulado *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft* [8]. Las singulares transformaciones del átomo han ocupado largos años solamente a los investigadores de la ciencia pura. Sin duda era sorprendente la grandeza de la energía que tal vez se desarrollaba allí; pero dado que los átomos son extremadamente pequeños, no se pensaba seriamente que pudiesen nunca adquirir importancia para la práctica. Hoy en cambio esta cuestión ha tomado un aspecto inesperado como consecuencia de los resultados de la radioactividad artificial. De hecho se ha establecido que en la disgregación que sufre un átomo de uranio si es bombardeado por un neutrón quedan libres dos o tres neutrones, cada uno de los cuales se lanza por sí y puede encontrar y desmenuzar otro átomo de uranio. De este modo se multiplican los efectos, y puede suceder que el choque continuamente creciente de los neutrones sobre átomos de uranio haga aumentar en breve tiempo el número de los neutrones liberados y proporcionalmente la suma de energía que por ellos se desarrolla hasta una medida enteramente enorme y apenas imaginable. Ha resultado de un cálculo especial que de esta suerte en un metro cúbico de polvo de óxido de uranio en menos de una centésima de segundo se desarrolla una energía suficiente para levantar a 27 kilómetros un peso de mil millones de toneladas; cantidad de energía que podría substituir durante muchos años la acción de todas las grandes centrales eléctricas del mundo entero. Planck termina observando que si bien todavía no se puede pensar en poner técnicamente en un cauce provechoso un proceso tan tempestuoso, con todo abre el camino a verdaderas posibilidades, de suerte que el pensamien-

[8] En *Europäische Revue*, Februar 1942.

to de la construcción de una máquina de uranio no puede ser considerado como una mera utopía. Pero sobre todo sería importante no permitir se efectuara este proceso a modo de explosión, sino que se frenase su curso con medios químicos idóneos y protectores. De lo contrario podría producirse no sólo en el mismo sitio, sino aun para todo nuestro planeta, una peligrosa catástrofe.

b) En la esfera de la vida vegetativa y sensitiva.

Si subimos ahora desde los inmensos campos de lo inorgánico a las esferas de la vida vegetativa y sensitiva encontraremos un nuevo mundo de leyes colocadas en la propiedad, en la multitud, en la variedad, en la belleza, en el orden, en la cualidad y en la utilidad de las naturalezas que llenan el orbe de la tierra. Junto a muchas leyes del mundo inorgánico encontramos también leyes específicamente superiores. leyes propias de la vida, que no pueden reducirse a las puramente físicoquímicas, de suerte que se hace imposible considerar los seres vivientes al igual que meras sumas de componentes físicoquímicos. Es un nuevo y maravilloso horizonte que nos presenta la naturaleza; y bástenos recordar sólo como ejemplos la ley del desarrollo de los organismos, las leyes de las sensaciones externas e internas y, sobre todo, la ley fundamental psicofísica. También la vida superior espiritual está regida por leyes naturales, las más veces tan nobles que definirlas con precisión se hace tanto más dificultoso cuanto más arriba están en el orden del ser.

Realidad objetiva del conocimiento.

Este admirable y ordenado sistema de leyes, cualitativas y cuantitativas, particulares y generales, del macrocosmos y del microcosmos, está hoy día ante los ojos del científico con su trama en buena parte desvelada y descubierta. ¿Y por qué la llamamos descubierta? Porque no está proyectada ni construída por nosotros en la naturaleza, según una pretendida forma subjetiva del conocimiento o del entendimiento humano, o bien manufacturada para el provecho y uso de una economía de pensar y de estudio, esto es, para hacer que nuestro conocimiento de las cosas sea más fácil; ni siquiera es el fruto o la conclusión de pactos o convenciones de sabios investigadores de la naturaleza. Las leyes naturales existen, por decirlo así, encarnadas y ocultamente actuando en lo íntimo de la naturaleza, y nosotros, con la observación y con el experimento, las buscamos y descubrimos.

No digáis que la materia no es una realidad, sino una abstracción formada por la física, que la naturaleza es en sí incognoscible, que nuestro mundo sensible es otro mundo aparte, en el que el fenómeno, que es apariencia del mundo exterior, nos hace soñar en la realidad de las cosas que oculta. No; la naturaleza es una realidad, y realidad cognoscible. Si las cosas aparecen y son mudas tienen con todo un lenguaje que nos habla, que sale de su seno, como brota el agua de una fuente perenne. Ya que su lenguaje es su causalidad que llega a nuestros sentidos con la vista de los colores y del movimiento, con el sonido de los metales, de los remolinos y de los animales, con la dulzura y la amargura de la miel y de la hiel, con el perfume de las flores, con la dureza, el peso y el calor de su materia, imprimiendo así en nosotros una imagen o semejanza que es un medio a nuestro entendimiento para con-

ducirnos a la realidad de las cosas. Por esto no habláis de la imagen o semejanza de nuestro entendimiento, sino de las mismas cosas; y sabéis distinguir entre el fenómeno de vuestro mundo sensible y la substancia de las cosas, la apariencia del oro, del mismo oro, como la apariencia del pan y el mismo pan, con cuya substancia hacéis alimento para asimilarla y ensimismarla con la substancia de vuestro cuerpo. El movimiento de las cosas hacia nosotros causa en nosotros una semejanza; sin semejanza no puede haber conformidad de nuestro entendimiento con las cosas reales, y sin semejanza se hace imposible el conocimiento; y no podemos decir nada verdadero si no tiene cierta adecuación con nuestro entendimiento. Las cosas, de las que nuestro entendimiento toma la ciencia, miden nuestra mente y las leyes que en ellas encontramos y que de ellas sacamos, pero son medidas por aquel eterno entendimiento divino, en el que están todas las cosas creadas, así como en la mente del artífice está toda obra de su arte [9]. ¿Qué hace la mano y el ingenio del científico? Las descubre y las revela, las distingue y las clasifica, no como el que sigue pájaros errantes en el aire, sino como quien ya está en su posesión, y cuya naturaleza y propiedades intrínsecas busca. Cuando Lothar Meyer y Mendelejew en 1869 ordenaron los elementos químicos en aquel sencillo esquema, hoy día tenido como el sistema natural de los elementos, estaban profundamente convencidos de haber encontrado una ordenación regular, fundada sobre sus propiedades y tendencias internas, una clasificación sugerida por la naturaleza y cuyo progresivo desarrollo prometía los más profundos descubrimientos sobre la constitución y el ser de la materia. De hecho desde aquel momento cobró empuje la investigación atómica moderna. En el momento del descubrimiento la llamada economía mental no era tenida en consideración, ya que aquel primitivo esquema contenía muchas lagunas; ni podía tratarse de convenciones porque las cualidades de la misma materia imponían tal ordenación. Este es sólo un ejemplo entre muchos, por donde los más geniales científicos del pasado y del presente han venido a la noble persuasión de ser los heraldos de una verdad, idéntica y la misma para todos los pueblos y estirpes que se extienden por el globo de la tierra y que miran el cielo; una verdad, que se apoya en su esencia sobre una *adaequatio rei et intellectus*, y que no es más que la conformidad alcanzada, más o menos perfecta, más o menos completa, de nuestro entendimiento con la realidad objetiva de las cosas naturales, en que consiste la verdad de nuestro saber.

Refutación del fenomenismo.

No os dejéis deslumbrar como aquellos filósofos y científicos que juzgaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que sus propios cambios y sensaciones, de suerte que fueron conducidos a afirmar que nuestro entendimiento llegaría a tener la ciencia sólo sobre las semejanzas recibidas de las cosas, y por eso sólo las imágenes de las cosas, y ya no las cosas mismas, serían el objeto de nuestra ciencia y de las leyes que formulamos respecto de la naturaleza. ¡Error manifiesto! ¿No son acaso las mismas cosas aquellas que comprendéis y aquellas de que habla, razona y discute vues-

[9] Cfr. S. Thomas Aquin, *De veritate*, q. 1, a. 2.

tra ciencia? ¿Nos, hablamos a vosotros mismos, o a las imágenes que se forman en nuestros ojos al veros aquí presentes? Si por tanto lo que comprendéis y conocéis fuese sólo las imágenes de vuestras sensaciones, se seguiría de ahí que todas vuestras ciencias físicas, desde las estrellas al átomo, desde el sol hasta la lámpara eléctrica, desde los minerales hasta los cedros del Líbano, desde los microbios hasta el hombre y a los remedios para sus enfermedades, no tratarían de las cosas que están fuera de vuestra alma, sino sólo de aquellas semejanzas inteligibles que hasta soñando contempláis dentro de vuestra alma. La ciencia que exalta un Copérnico y un Galileo, un Kepler y un Newton, un Volta y un Marconi, y otros famosos y beneméritos investigadores del mundo físico que nos rodea externamente, sería un hermoso sueño de mentes desveladas; un bello fantasma del saber físico; la apariencia substituiría a la realidad y a la verdad de las cosas, y sería del mismo modo verdad afirmar una cosa como negarla. No; la ciencia no es ciencia de los sueños ni de las semejanzas de las cosas, sino de las mismas cosas a través de las imágenes que recogemos de ellas, porque, como enseñó el Angélico Doctor siguiendo a Aristóteles, la piedra no puede estar en nuestra alma, pero sí la imagen o figura de la piedra que ella produce semejante así en nuestros sentidos y luego en nuestro entendimiento, a fin de que por tal semejanza pueda estar y esté en nuestra alma y en nuestro estudio y nos haga volver a ella, conduciéndonos de nuevo a la realidad [10]. Hasta las recientes investigaciones de la psicología experimental atestiguan, o mejor dicho, confirman que estas semejanzas no son un mero producto de una actividad subjetiva autónoma, sino reacciones psíquicas a estímulos independientes del sujeto, y que provienen de las mismas cosas; reacciones que están conformes a las diversas cualidades y propiedades de las cosas y que varían al variar el estímulo.

Por tanto, las imágenes que las cosas naturales o por medio de la luz y del calor, o por medio del sonido, del sabor y del olor o de otra manera imprimen en los órganos de nuestros sentidos y a través de los sentidos internos llegan a nuestro entendimiento no son más que el instrumento de que nos ha dotado la naturaleza, nuestra primera maestra del saber, para hacerse conocer por nosotros; pero no es menos verdad que podemos examinar, estudiar, indagar tal instrumento y reflexionar sobre estas imágenes y sobre cuanto ellas nos presentan sobre la naturaleza y sobre el camino por el cual se hacen fuentes nuestras de conocimientos del mundo que nos rodea. Desde el acto con que nuestro entendimiento entiende la piedra pasamos al acto de entender cómo nuestro entendimiento entiende la piedra; acto que corrobora al primero, porque el hombre naciendo sin ideas innatas y sin los sueños de una vida anterior entra virgen de imágenes y de ciencia en el mundo, y, como ya hemos recordado, nace hecho para "aprender sólo de lo sentido lo que es luego digno de entendimiento".

---

[10] Cfr. S. Thom., p. I, q. 76, a. 2, ad 4.

Conclusión.

Admirad, oh investigadores de la naturaleza y de las leyes que la gobiernan, en el centro del universo material, la grandeza del hombre, a cuyo primer encuentro con la luz, saludada por él con un sollozo infantil, ¡tiene abierto Dios el teatro de la tierra y del firmamento con todas las maravillas que lo encantan y atraen sus inocentes ojos! Este escenario ¿qué es sino el objeto primero y fundamental de todo conocimiento humano, el cual a partir de ahí se inicia con mil y mil imágenes que la maestra naturaleza da y derrama en la avidez de nuestros sentidos? Os sorprendéis en vosotros mismos; escudriñáis vuestros actos interiores, os replegáis dentro de vosotros mismos para buscar las fuentes, y las encontráis de nuevo en aquellos sentidos internos, en aquellas potencias y facultades que hacéis objeto de una nueva ciencia sobre vosotros mismos, sobre vuestra íntima naturaleza racional, sobre vuestro sentido, sobre vuestro entendimiento y sobre vuestra voluntad. He aquí la ciencia del hombre y de sus leyes corpóreas y psíquicas; he aquí la anatomía, la fisiología, la medicina, la psicología, la ética, la política y aquel conjunto de ciencias, que aun en medio de sus errores es un himno a Dios que plasmando al hombre le inspiró un espíritu de vida, superior a la de los otros seres vivientes, hecho a su imagen y semejanza. El macrocosmos extrínseco material dice de sí mismo una gran palabra al microcosmos intrínseco espiritual; uno y otro en su fuerza actuando están soberanamente regulados por el Autor de las leyes de la materia y del espíritu, y para no ocupar demasiado vuestra atención Nos reservamos razonar sobre estas leyes como sobre el supremo gobierno de Dios en el mundo, cuando se ofrezca otra ocasión si así place al Señor; pero los cambios del espíritu que escucha la voz y las maravillas del universo a veces son terribles, a veces le producen vértigo, otras veces lo exaltan y hacen que por el camino de la ciencia dé pasos más gigantescos que los movimientos regulares de los planetas y de las constelaciones de los cielos hasta sublimarlo desde el mundo físico material de su estudio hasta el mundo espiritual más allá de lo creado para alabar "l'Amor che muove il Sole e l'altre stelle".

Este amor que ha creado, mueve y gobierna el universo también gobierna y rige la historia y el progreso de la humanidad entera, y lo dirige todo a un fin, oculto para nuestro entendimiento bajo la neblina de los años, pero fijado por él desde la eternidad para aquella gloria que cantan los cielos y que él espera del amor del hombre, al cual ha concedido llenar la tierra y sujetarla con su trabajo. Que pueda este amor conmover y dirigir los deseos y la buena voluntad de los poderosos y de todos los hombres para hermanarse, para obrar en la paz y en la justicia, para inflamarse con el fuego de la inmensa y benéfica caridad de Dios, y cesar de inundar con sangre y sembrar con ruinas y llantos esta tierra, donde todos, bajo cualquier latitud, ¡estamos colocados para combatir como hijos de Dios por una vida eternamente feliz!

[Introducción y traducción, por
JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.]

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

Memoria de los actos celebrados en la ciudad de Vich en conmemoración del centenario de "El Criterio", de Balmes (1843-1943). "Balmesiana", Barcelona.

Después de una breve crónica de los actos del centenario, se insertan las conferencias, que a continuación recensionamos, leídas durante el mes de junio en la Sala de la Biblioteca "Jaime Balmes" por los Doctores Font y Puig, Roquer, Carreras Artau T., Monseñor Lisbona y la que en el solemne acto celebrado el día 9 de julio en el Teatro Vigatá leyó el Excmo. Sr. D. Romualdo de Toledo.

FONT Y PUIG, PEDRO: *Balmes y las teorías científicas del siglo XX.*—Tomando pie de lo que dice Balmes en *El Criterio* sobre el genio, a saber: que "en todas las cuestiones se coloca en el punto de vista dominante en el cual entra en posesión de algunas ideas capitales, anchurosas, donde hace caber el mundo", el autor no duda en afirmar que la *Filosofía fundamental* es en varias de sus partes un ejemplo, punto por punto, de esta doctrina.

El Dr. Font toma como ejemplo los conceptos de espacio, extensión, tiempo, inercia, movimiento y materia y hace ver cómo Balmes, en la concentración de su mente en estas pocas ideas capitales, va sacando a luz conclusiones y conjeturas que constituyen una propedéutica, una anticipación o una vislumbre de las teorías científicas de nuestro siglo acerca de la relatividad, de la discontinuidad de la materia y de la radiación, del principio de la inercia, del concepto energético y penetrabilidad de la materia.

ROQUER, RAMÓN: *El sentido común en "El Criterio", de Balmes.*—El doctor Roquer sistetiza el resultado de su análisis diciendo que para Balmes en el punto de partida de toda reflexión hay la aceptación invencible de ciertas verdades que se imponen, que es preciso admitir sin demostrarlas, objeto de conocimiento inmediato y necesario que el hombre no supone gratuitamente, sino que conoce naturalmente.

Estas verdades, denominadas por la Escolástica primeros principios, axiomas o dignidades, son las leyes del pensamiento y del ser de las cosas. Hasta los escolásticos se decía: "el hombre las ve", las intuye; los escoceses preferían decir: "el hombre las cree". Entre estas dos fórmulas oscila Balmes;

mas con plena conciencia de que dialécticamente se puede pasar de una a otra y no contraponerlas irreductiblemente.

Así Balmes comprenderá a Fenelón, para quien las ideas claras proceden del sentido común, y a Reid, que no quiere oponer el sentido común a la razón, aunque tenga sobre ella mayorazgo, y a la Escolástica, que habla de una razón espontánea o primitiva, cuya gnoseología es la realista moderada.

El secreto de esta comprensión está en que Balmes no ha confundido la intuición confusa de los principios con el sentimiento de inseguridad y ha acertado a compaginar esta confusión inicial con el grado máximo de certeza y seguridad que no puede aumentar con el más brillante de los razonamientos. Finalmente, reconociendo que la doctrina del sentido comun en Balmes es difícil, sin embargo, opina que una exégesis de la misma nos lleva cada vez más a comprender el sentido común balmesiano como el hábito natural o inteligencia de los principios de que habla Santo Tomás *(De ver.*, q. XV, a. 1), que inclina al hombre naturalmente a aceptar la verdad.

LISBONA, PEDRO, Presbítero: *Una escuela de periodismo en "El Criterio", de Balmes.*—Después de haber patentizado que Balmes fué periodista y modelo de periodistas, el autor declara cómo en un conocimiento profundo de *El Criterio* el periodista hallará lo útil y conveniente a su tarea orientadora y educadora de las multitudes. El periodismo es rama de difícil y peligroso manejo que Balmes esgrimió con maestría privilegiada. Acaso *El Criterio* mismo fué un ¡alerta! severo lanzado a perodistas y lectores; a los primeros, para saber esgrimir digna y conscientemente el arma de la pluma, y a los segundos, enseñándoles a leer con provecho y sin daño. Monseñor Lisbona termina afirmando que en *El Criterio* se contiene el Preceptuario o como Decálogo del *bien pensar* para el arte difícil de mejor orientar y dirigir a multitudes, más ávidas de curiosidades que de conocimientos y principios básicos.

CARRERAS ARTAU, TOMÁS: *Antecedentes y primores de "El Criterio", de Balmes.*—En los antecedentes de *El Criterio* se señala como punto de primordial inspiración la Escuela tradicionalista francesa, cuyas huellas son patentes en la concepción balmesiana de la Ciencia social. Sin embargo, aunque, según el autor de *El Protestantismo*, la sociedad se organiza y gobierna instintivamente, con todo, la actitud del filósofo vicense difiere mucho de la del conde De Bonald, que significa la bancarrota de la filosofía. Pues Balmes exalta en *El Criterio* el valor de la filosofía en un ambiente sereno y sosegado. El sentido común balmesiano es un freno contra los excesos y aberraciones de ls filósofos y una guía instintiva de la conducta así práctica como teórica.

Otro de los antecedentes de *El Criterio* es la *Lógica de Port-Royal*, sobre todo por las condiciones de entrambos libros en los propósitos iniciales. Hay, sin embargo, notables diferencias, pues *L'art de penser*, de Arnauld, es de innegable carácter intelectualista; en cambio, *El Criterio*, bajo el influjo de la doctrina del sentido común y de la actitud de docta ignorancia, constituye una cosa nueva y desde luego una verdadera higiene del pensar, a cuyo arte abre nuevas ventanas: la inspiración, la meditación, la invención y la intuición.

Son patentes también en *El Criterio* las huellas de algunos grandes filósofos, y en prmer término de Aristóteles y de Santo Tomás. Tampoco disimula Balmes la admiración, no sin reservas, que le produce el genio de Des-

cartes y de Pascal. Mas entre todos los antecedentes de *El Criterio*, el autor atribuye la mayor importancia a los de carácter personal, pues la obra tiene el valor de un autorretrato en que el filósofo de Vich refleja espontáneamente su modo de ver las cosas a través de su propio temperamento y carácter.

En la segunda parte señala el Dr. Carreras los principales primores de *El Criterio*, cuales son: el humanismo integral, pues se refiere siempre al hombre completo; la vindicación del influjo del factor afectivo no solamente en el obrar, sino también en el pensar; la especial atención prestada al problema de la vocación científica y aun profesional; el ser un manual del bien vivir para el hombre común, es decir, tanto para el hombre docto como para el hombre de su casa, del taller o de la calle; finalmente, es para el autor uno de los mayores encantos de *El Criterio* y de toda la producción filosófica de Balmes la pujanza del pensamiento y la soberana elocuencia de las ideas.

Toledo, Romualdo de: *Balmes, educador: "El Criterio" y la pedagogía española*.—Después de un breve análisis del momento histórico en que Balmes empezó a marcar los errores que habían conducido a España a su decadencia, el autor consigna los encomiásticos juicios que Balmes ha merecido de tres grandes pensadores de la tradición católica en España: Donoso Cortés, Menéndez y Pelayo y Vázquez de Mella. Presenta luego a Balmes como altísimo educador exaltando el valor educativo de *El Criterio* y de *El Protestantismo comparado con el Catolicismo* y termina afirmando que en *El Criterio* se encuentra "el ideal educativo de la nueva España".

Miguel Florí, S. I.

Balmesiana. *Conferencias sobre el "Criterio"* de Balmes (Editorial Balmes). Barcelona, 1944.

En este folleto de 70 páginas, magníficamente impreso, publica Balmesiana cinco conferencias principales de las que se pronunciaron en los actos conmemorativos del centenario de la composición de *El Criterio*, promovidos por Balmesiana en noviembre-diciembre de 1943. La polifacética personalidad filosófica de Balmes es estudiada en estas cinco conferencias desde los más diversos puntos de vista. Estas conferencias, juntamente con las otras cinco pronunciadas en Vich en la primera etapa de la celebración del centenario, constituyen un conjunto de doctrina interesantísimo para todo el que, con motivo de los centenarios de Balmes que recurren en el presente lustro que termina con el del año de su muerte, 1948, haya de disertar o escribir sobre nuestro gran filósofo. Con gusto mencionaremos sus temas y autores, insistiendo más en las que, por ser de carácter más filosófico, son más propias de nuestra revista.

I. Dr. D. Juan Manyá, Canónigo Magistral de Tortosa: *Balmes filósofo: Su estilo a través de las páginas de "El Criterio"*.—Conferencia difícil de resumir por la densidad de su doctrina. Considera *El Criterio* como un tratado de Pedagogía intelectual escrito por Balmes, sin más inspiración que su experiencia personal, por lo cual este célebre libro no sólo tiene un valor pedagógico, sino también biográfico. De ahí la importancia de *El Criterio* para determinar la personalidad intelectual de Balmes y para apreciar los

valores de aquel gran talento en su manifestación predominante, que es la de filósofo. *El Criterio* es un eco y un resumen de todo el ideario filosófico balmesiano, y, en consecuencia, un punto de vista excelente para enjuiciar a Balmes como filósofo. Una pedagogía supone una psicología, y la psicología intelectual que es la base de la pedagogía balmesiana se concreta en tres postulados: *a*) influencia de la vida afectiva en el proceso del pensamiento; *b*) importancia de la atención; *c*) conveniencia de que cada uno se dedique a aquel estudio para el cual es apto. En la exposición de estos puntos el autor se refiere a la doctrina que sostiene en su libro *El Talent* (ed. Balmesiana), en el que propugna que "el talento, más que a diferencias de capacidades intelectivas propiamente dichas, se debe a diferencias de orden funcional, a las cualidades de la atención, principalmente a su espontaneidad" (p. 6). Largamente se extiende en lo que el autor llama la *tragedia de Balmes*, consistente en que este gran hombre, por razón de las circunstancias en que vivió, no hubiese podido dedicarse solamente a la filosofía. "Imaginémonos—dice—un Balmes profesor de Filosofía y exclusivamente profesor de Filosofía. Es muy posible que su preciosa vida no se hubiese extinguido tan rápidamente. El nombre y la obra de Balmes se cotizarían hoy a la altura de los valores de un Suárez, y aun del mismo Santo Tomás" (p. 10). Pasa luego a estudiar el estilo de Balmes, no el literario, sino el filosófico, en el que "es modelo insuperable, que nada tiene que envidiar al estilo de los grandes maestros del pensamiento filosófico" (p. 12); "modelo insuperable para los novicios de la profesión filosófica por su adaptación perfecta al estado de aquellos que emprenden el camino de unos estudios serios de filosofía" (p. 14); "y es todavía capaz de ejercerlo entre nuestras juventudes". "Si la fe cristiana ha de triunfar, es necesario conquistar las jóvenes promociones intelectuales, y éstas sólo puede conquistarlas una filosofía cristiana, sólida, clara, humana, no retraída en la aridez de unos silogismos arcaicos, sino enfocada de cara a los grandes problemas que preocupan al hombre. Balmes es la personificación de estas excelsas e indispensables cualidades" (p. 16).

II. D. Joaquín M.ª de Nadal, Abogado: *La sociedad de "El Criterio" y la sociedad sin criterio.*—Es un análisis psicológico, lleno de colorido y anecdótico de las características de la sociedad contemporánea de Balmes, que deduce de los defectos que fustiga su obra más popular, por los que se puede discernir la forma de ser de aquellos hombres que actuaron a modo de reactivos para producir en el fondo del espíritu balmesiano *El Criterio*. Ante la sociedad enferma de su tiempo se levanta la voz del libro extraordinario para sentar unas cuantas afirmaciones, aplicables también a la sociedad de nuestros días: la sociedad puede curarse; puede hacerlo el hombre que es corregible y perfectible; para hacerlo debe alejar de sí las pasiones inactivas y dirigir y supeditar a la inteligencia las pasiones activas utilizando su fuerza; debe aplicar la razón y la moral al gobierno de las naciones, y el Evangelio a la conducta de los hombres. El conferenciante, profundo conocedor de las lacras de la sociedad actual, no podía hacer resaltar mejor la oportunidad actual de la doctrina de *El Criterio*.

III. P. Isidro Griful, Director de la obra de Ejercicios Parroquiales: *"El Criterio" de Balmes y los "Ejercicios" de San Ignacio.*—Conferencia de ca-

rácter eminentemente práctico, utilísima a todo propagandista de la Acción Católica de la práctica de los Ejercicios espirituales. En la primera parte doctrinal se establece un paralelo entre ambos libros, desde el punto de vista de su fin y de los medios para conseguirlo. En la segunda se indica concretamente, citándose los pasajes correspondientes de *El Criterio*, el uso que de él puede hacerse para el reclutamiento de nuevos ejercitantes, para las tandas especiales de Ejercicios y para procurar la perseverancia de los que los hayan practicado.

IV. Juan de Dios Trías de Bes, Abogado: *La ética del hombre de negocios como la concibió Balmes.*—Presenta la silueta moral de Balmes, profundamente humano, tal como se muestra en su *Criterio*, libro que apareció en un ambiente de profunda divagación social y económica. Profundamente religioso y patriota, quiso aportar su valioso esfuerzo a la restauración total de España. El conferenciante insiste en su doctrina social y económica, y proclamando el ideal balmesiano, consistente en que el progreso sea de contenido y no de palabra, y que está expresado en estas sus célebres palabras: "mayor inteligencia, mayor moralidad y el mayor bienestar posible para el mayor número de hombres".

V. Santiago Udina Martorell, Abogado: *"El Criterio", base de un ideario católico nacional.*—Partiendo de *El Criterio*, establece que Balmes es apologista más bien por su estudio del catolicismo como fuente de eficacia religiosa, humana, política, social, cultural de la civilización, que propiamente en el aspecto teológico, y demuestra que las doctrinas de Balmes son de gran actualidad en esta época más favorable para la formación de un ideario católico-nacional, poniendo de relieve la importancia de propagarlas en nuestros días.

J. Sauret, S. I.

Emilio Huidobro: *Dios a la vista.* Barcelona, 1944.

He aquí una interesante conferencia sobre la existencia de Dios. El título —que no alude al de Ortega—fué sugerido por la costumbre limeña de izar una bandera para indicar: *Vapor a la vista.* En realidad, el autor, catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona, con el clarísimo, aunque breve desarrollo, de tres argumentos clásicos—causalidad, necesidad, orden—*hace surgir a la vista* del espíritu la verdad de la existencia divina. Pocas líneas de claridad diáfana señalan luego el *misterio* de su esencia, y, finalmente, se expone con un poco más de extensión el problema de la providencia.

Naturalmente que en una conferencia de carácter popular no se deben exigir ciertos desarrollos filosóficos que, en otro supuesto, serían absolutamente indispensables. Así, por ejemplo, no parece que, desde el punto de vista filosófico, pueda darse simplemente *por evidente* la existencia de un primer ser *en el tiempo.* Nada resta del valor absoluto de la conferencia el que se haya deslizado alguna inexactitud referente a Astronomía; como es atribuir a Herschel, supuesto jesuíta, la primacía en la observación telescópica de Neptuno; y afirmar que Plutón sea mayor que todos los planetas solares juntos.

J. Sauret.

JACINTO TREDICI: *Breve curso de Historia de la Filosofía.* Traducción de la décimotercera edición italiana por el DR. CIPRIANO MONTSERRAT, Pbro. Adaptado a España por el P. MIGUEL FLORÍ, S. I. Luis Gili. Barcelona, 1944. 344 páginas.

El crecido número de ediciones que ha alcanzado el texto original de este *Manual de Historia de la Filosofía* bien acredita sus excelencias y méritos. Erudición, claridad y sana crítica de sistemas y tendencias son las cualidades que hacen de este breve curso de Historia libro muy útil y adecuado para la enseñanza de esta disciplina. El P. Miguel Flori ha enriquecido esta obra con eruditas notas bibliográficas, en las que se hace referencia de las producciones monográficas más recientes, e importantes adiciones de gran valor, principalmente para el estudioso español. Estas adiciones, en efecto, se refieren principalmente a la filosofía española, que el P. Florí, sin exceder los límites obligados de un compendio, ilustra con abundantes noticias y acertadas apostillas críticas. Al P. Florí se deben también importantes y muy estimables amplificaciones del texto original en la parte dedicada a la filosofía contemporánea, y en especial a las novísimas tendencias vitalista y existencial.

R. CEÑAL.

San Francisco de Asís. Sus escritos. Florecillas. Biografías del Santo, por Celano, San Buenaventura y los tres compañeros. Espejo de perfección. Edición preparada por los PP. Fray JUAN R. DE LEGÍSIMA, O. F. M, y Fray LINO GÓMEZ CANEDO, O. F. M. Madrid, 1945. XLIV-872 páginas.

La B. A. C. nos ofrece un presente de gala en esta edición popular, atrayente y depurada, con las piezas más genuinas del código franciscano, luz de irradiación que ha salvado, acaso como ninguna otra regla cenobítica, los muros del claustro para difundirse por todo el ámbito del mundo fiel y aun el incrédulo. Síntoma de lo humano y universal del llamado franciscanismo, que ha consagrado una interpretación llana de la vida, una *Weltanschauung* a lo divino, que esconde el mágico secreto de diluir la complejidad del existir y aun el mismo esfuerzo ascético en una santidad a la altura asequible del pobre de Asís. PENSAMIENTO saluda este nuevo rebrote del espíritu medieval, viejo y perenne, entroncado con una de las corrientes más simpáticas del pensamiento filosófico. Irresistiblemente nuestro ánimo va a proyectar este nacer evangélico e iletrado del franciscanismo sobre el fondo de elevación especulativa de París y Oxford, donde la bandera franciscana se clavó en las más altas cotas con los Buenaventuras y los Escotos ¿Paradoja...? ¿Antinomia...? ¿No será aquello de que "revelasti ea parvulis"?

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ.

FERNANDO M. PALMÉS, S. I.: *Balmes y el Papa.* Discurso pronunciado en la conmemoración anual de Balmes el 10 de julio de 1944 en la ciudad de Vich. Folleto de 38 páginas, editado por el Ayuntamiento de Vich.

El autor, director de Balmesiana, desarrolla magistralmente en este discurso un aspecto del gran filósofo vicense no tratado aún por ninguno de los orado-

res que le habían precedido en esta conmemoración anual que la ciudad de Vich viene celebrando desde hace ya casi un siglo

Se trata de un estudio de toda la vida íntima de Balmes, en relación con el Papa. En la *primera parte* demuestra que Balmes, desde el punto de vista de la inteligencia, tal como éste se revela en sus doctrinas, presenta una conformidad perfecta con las enseñanzas del Magisterio eclesiástico, no sólo por el acatamiento a las de los Papas que alcanzó en vida, sino también por la coincidencia con las de los Papas posteriores, desde León XIII hasta Pío XII. En comprobación de este aserto se citan numerosos textos de Balmes paralelos a los de muchas Encíclicas de estos Papas. En la *segunda parte,* en la que se considera a Balmes desde el punto de vista de su voluntad, se demuestra históricamente que fué el defensor acérrimo del Papa. En la *tercera parte,* que lo considera desde el punto de vista del corazón, aparece cómo fué Balmes víctima de su amor al Papa. Termina el discurso notando los elogios que los Papas, especialmente el actualmente reinante, han tributado a la virtud y a la doctrina de Balmes, y sugiriendo la idea de que se cree una cátedra de Balmes en el Seminario monumental que se está construyendo en Vich.

J. Sauret.

Esteban Romero, A. A.: *La concepción suareziana de la ley.* Estudio teológico crítico. Prólogo de M. Giménez Fernández, Sevilla (1944), páginas XVI + 174, 25 × 18 cm.

La obra del doctor Esteban es un análisis integral del concepto suareziano de la ley, discusión de los motivos en que se funda el pretendido voluntarismo de Suárez. El doctor Eximio—según las conclusiones sólidamente establecidas por el autor—nunca definió la ley como la *expresión de la voluntad,* frase equívoca susceptible de interpretación ya voluntarista ya objetivista. La definió como un *acto de la voluntad,* pero entendiendo esas palabras en sentido plenamente objetivo, como se deduce de los motivos en que se funda esa concepción de la ley, que son tres: Primero, que la concepción adecuada de la ley implica un doble elemento, a saber, la dirección iluminativa del entendimiento—del todo necesaria para la ley, según Suárez—y la moción obligativa de la voluntad, elemento asimismo necesario en toda ley verdadera. Bajo este primer aspecto, la objetividad de la ley está salvada indiscutiblemente. El segundo motivo para definir la ley como acto de la voluntad es que las disposiciones legales versan con frecuencia sobre objetos indiferentes, donde el entendimiento no puede imponer ninguna dirección determinada. Es menester que la voluntad libre del legislador rompa el equilibrio e imponga la decisión. También bajo este segundo aspecto se salva la objetividad, pues la decisión de la voluntad sólo obedece a la ordenación radical de la ley al bien común, cosa que no proviene sólo de la voluntad, sino también y fundamentalmente de la materia misma conocida por el entendimiento. El tercer motivo de la fórmula suareziana es el deseo de Suárez de hacer destacar el carácter obligativo de la ley—carácter que va ligado a la voluntad—, y asimismo el deseo de dar una definición expresamente adaptada a la ley humana positiva,

para cuya determinación es necesario el concurso de la voluntad del legislador. Este aspecto, como se ve, nada dice contra la perfecta objetividad de la ley. De donde se deduce que la *voluntas obligans* de Suárez no suplanta ni menoscaba en nada el influjo intelectivo. Pero esa voluntad—prosigue el doctor Esteban—"no es la fuente última de la obligación, antes bien, está fundada en las normas naturales de justicia y rectitud y en las mismas exigencias objetivas del bien común, según el mismo Suárez nos ha probado" (pp. 164, 165). Además, la voluntad obligante ha de ser justa y recta, como expresamente exige Suárez. Esta condición no puede cumplirse sin la dirección del entendimiento. De aquí se deduce que la controversia es casi toda cuestión de nombres. Suárez coincide sustancialmente con Santo Tomás, aunque el Angélico definió la ley bajo el aspecto directivo-racional. Las consecuencias doctrinales teóricoprácticas de la concepción suareziana, contra lo que le opone Delos, son completamente objetivistas. La raíz última de las discrepancias, que está en el concepto de *imperium,* tampoco supone antagonismo doctrinal, ya que la diferencia consiste tan sólo en que todos los elementos tomistas del *imperium* pertenecen, según Suárez, al juicio práctico que precede al acto imperante e impulsivo de la voluntad. El trabajo del Dr. Esteban es, a juicio del prologuista—que suscribimos plenamente—una vindicación convincente del doctor Eximio en las gravísimas acusaciones que han acumulado contra él Delos y otros institucionistas. Todos los ataques de los adversarios quedan pulverizados, y el libro del P. Delos anulado en todo el extenso estudio consagrado a Suárez. Asentado este mérito indiscutible y rotundo del doctor Esteban, sería preciso poner de relieve la claridad, a veces casi en extremo luminosa, de su libro; la alta elevación de su estilo polémico, que siempre vuela por las regiones aéreas de la especulación; la bondad casi excesiva para los autores cuyos argumentos tritura con lógica tan férrea como caballerosa. Y, por encima de toda la polémica, una cantidad muy apreciable de precisiones magistralmente expuestas sobre el concepto de la ley. Sin mengua de estos valores, que prestan a la obra una actualidad extraordinaria para el progreso de las doctrinas jurídicas, a nuestro juicio queda todavía abierta la controversia Suárez-Delos en un aspecto que cae dentro del título de la obra del doctor Esteban. Suárez queda vindicado; falta saber si puede vindicarse a Hauriou, Renard, Delos, Desqueyrat, en una palabra: al institucionismo francés. A mi juicio, su doctrina es incompatible con las de Suárez, y lógicamente no responde a las direcciones de la doctrina tradicional cristiana, como lo he apuntado en otros trabajos. Es decir, que nos hallamos ante una cuestión de nombres en la aparente oposición de Suárez y Santo Tomás. Pero la controversia Suárez-institucionismo seguirá siendo uno de los problemas más agudos y profundos del Derecho moderno. El procedimiento de Delos contra Suárez se puede clasificar como ataque indirecto. Acusa de subjetivismo a Suárez, quitando importancia a la cuestión principal que es su desacuerdo en el punto característico de la doctrina suareziana que es la existencia de una *voluntas obligans,* elemento necesario de la ley y de la autoridad divina y humana. En el aristotelismo, que Delos quiere resucitar, no hay noción y autoridad jurídica ni germen de ella. Los fundadores del institucionismo dejan a un lado el intervencionismo voluntario y autoritativo de Dios y de sus auténticos representantes. Entre la Edad Media cristiana—objetiva, sí, pero tam-

bién autoritaria—y Aristóteles con su racionalismo antiprovidencialista, se quedan con el segundo y acusan a Suárez de su fidelidad a la concepción medieval, que es la única cristiana. Con visión más profunda llevó Vázquez el ataque contra Suárez a la raíz primera de la obligatoriedad, poniéndola exclusivamente en la esencia y conocimiento divino, y atacando a Suárez, que admite en las exigencias de las cosas sólo una obligatoriedad imperfecta, que debe ser coronada con la obligatoriedad perfecta de la voluntad obligante divina o humana. Este complejo de ideas necesita un análisis paciente y vigoroso, que sólo puede realizarse con la preparación y dotes, como las que brillan en la excelente monografía del doctor Esteban.

ELEUTERIO ELORDUY.

REVISTAS

CRITICA

BARTOLOMEI, T. M., O. S. M.: *La coscienza e il "cogito" in ordine alla verità*. DivTh (P.), 17 (1940). 113-125.

Dos fines se propone con este artículo el autor: dar su verdadero valor al principio cartesiano en cuanto lo permite el concepto legítimo de verdad, y perfeccionarle ampliando como se debe su significado y rectificando, si fuese necesario, su sentido. Para ello desarrolla estas ideas sobre la conciencia; consiste ésta en el conocimiento de la propia existencia, originado de un conocimiento anterior de otro objeto; no es, pues, la fuente única del conocer, aunque sí nos lleva al conocimiento de las naturalezas inferiores a la nuestra, y, por analogía, de la nuestra y de otras superiores. La conciencia puede ser *común*, por la que cada uno se conoce en concreto a sí mismo, y *refleja*, por la que conocemos nuestra alma en su esencia abstracta y que presupone necesariamente la común o espontánea. La conciencia puede ser también *habitual* y *actual;* por la primera puede el alma conocerse actualmente en virtud de su unión ontológica con el entendimiento; con la segunda se conoce actualmente en virtud de su unión intencional con el mismo entendimiento, originada siempre que éste conoce algún objeto. La conciencia de nuestra alma se deriva inmediatamente de su espiritualidad. Esta doctrina acerca de la conciencia demuestra la imposibilidad de una Gnoseología pura, o sea anterior o independiente de la Metafísica. *A. Fabrat*, S. J.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *La duda universal como método crítico y la posibilidad del error en la gnoseología tomista*. Est. (BA), 65 (1941), 413-430.
QUILES, ISMAEL: *En torno al problema crítico*. Ibíd., 66 (1941), 390-401.

Derisi, respondiendo a observaciones que le hiciera el P. Quiles (Estudios BA, 65 [1941], 349-352), y apoyándose en Santo Tomás, sostiene que la duda universal metódica real, tal como la propone Descartes, y también como la proponen ciertos escolásticos, ya en sentido positivo (Sentroul, Picard), ya en sentido puramente negativo (Mercier), es imposible, conduce

al escepticismo; basta analizar la inteligencia en su dinamismo, dependiente y gobernado por el ser y sus principios, para darse cuenta de que la duda universal es imposible. Derisi se apoya para probar la capacidad de la inteligencia en orden a la posesión de la verdad en el hecho de que el conocimiento es una identificación intencional de la inteligencia con la realidad, segun el principio tomista: *cognoscere est fieri aliud in quantum aliud.* Este principio no excluye la posibilidad del error. Esta posibilidad comienza cuando la inteligencia, bajo la acción directa o indirecta de la voluntad libre, se arriesga a formular una síntesis o una disociación judicativa no claramente vista, es decir, con la cual no se ha identificado intencionalmente.

El P. Quiles en su artículo responde sosteniendo él por su parte que la *duda universal, no real, metódica,* es posible, y además útil y necesaria para resolver el problema crítico. Esto significa admitir el problema crítico como un verdadero y no seudoproblema, antes de cuya solución no puede prestarse asenso teóricamente a ninguna ahrmación metafísica. Esa duda lleva a un punto de partida que es superación absoluta del mismo dudar: el cogito-sum, substancialística, realísticamente interpretado. En cuanto al principio de la identificación intencional, el P. Quiles le niega todo valor como punto de partida gnoseológico. *R. Ceñal.*

PITA, ENRIQUE B., S. I.: *Reflexiones sobre la actitud inicial ante el problema crítico.* Est(BA), 68 (1942), 390-400.

Artículo sugerido por el del P. Guillermo Fraile, O. P.: *¿Certeza? ¿Duda? ¿Ignorancia? Actitud inicial ante el problema crítico* (CT 62 [1942], 99 ss.) Se ensalzan muy justamente los señalados méritos de este trabajo. El P. Fraile refuta con sólidos argumentos tanto la actitud dogmática a ultranza como el escepticismo. Pita no está tan conforme con la refutación que el P. Fraile hace de la duda cartesiana; esta duda no es, como se pretende, una duda absoluta, sino condicionada, es decir, no llega a afectar a la misma duda o a lo que en ella esté implicado; y este dudar no es una actitud previa al problema, sino punto de partida en el movimiento de la mente hacia la adquisición de la verdad. También discrepa el P. Pita del Dominico al sostener éste que es necesario suponer la certeza natural en la actitud inicial ante el problema; con De Vries afirma que se debe rehacer, *sin suponerla,* la posesión de la verdad, como si por primera vez se captase, tomando conciencia del camino que recorrimos cuando por primera vez nos vimos en su posesión. El P. Fraile, consecuente con su suposición de la certeza natural, cree que el problema crítico debe plantearse al final de la ontología. Pita sostiene que el problema crítico antecede lógicamente a todo saber científico.

R. Ceñal.

PITA, ENRIQUE B.; CIFUENTES, JOSÉ I., S. I.: *El punto de partida de la filosofía* (Bibl. Ibero-Americana de Filosofía, vol II), Buenos Aires. Espasa-Calpe Argentina, 1941. 104 pp.

Este folleto presenta dos trabajos de gran unidad entre sí por su contenido. El primero es el texto de una conferencia pronunciada por el P. Pita en Montevideo, publicada en *TribCat,* VII-II (1941), 179-189. El segundo

es una tesis sobre "El problema crítico fundamental", escrita a propósito de la *Crítica in usum echolarum* del P. De Vries. El P. Pita pone de manifiesto los valores positivos que, según él, deben reconocerse en Descartes. "Nada sería tan falso como confundir a Descartes con Pirron" (111). Porque "Descartes ya al iniciar su filosofía superaba la duda universal, y esta superación va a ser tomada como base de todo lo demás" (15). El valor del *cogito-sum*, como punto de partida de la crítica del conocimiento, es para el P. Pita innegable. "Pero falló radicalmente la filosofía cartesiana, no sacando de este punto de partida todo el provecho que de sí podía y debía dar; y en vez de seguir la investigación partiendo del ser indudablemente aprendido y de los primeros principios, fué a buscar la justificación del conocimiento cierto en la pura idea clara y distinta" (26).

El P. Cifuentes examina dos de las principales soluciones dadas por los modernos escolásticos al problema crítico: la solución Picard-De Vries y la solución Garrigou-Lagrange y Maritain. La primera, aunque establece un sólido punto de partida, el juicio inmediato de conciencia sobre la existencia del propio acto interno presente, sin embargo no sabe explicitar suficientemente el principio de contradicción, condición de toda justificación en el orden lógico. La posición precrítica de la segunda solución no puede satisfacer: una idea abstracta de ser, aprehendida con anterioridad a la aprehensión de su realización concreta, no puede dar validez al tránsito a lo real. El punto de partida, concluye el P. Cifuentes, ha de ser la aprehensión simultánea del yo y de la idea de ser. *R. Ceñal.*

Rossi, A., C. M.: *Valore della conoscenza.* DivTh (P.), s. III, 19 (1942), 216-237.

Presenta el autor sobre este tema el resumen de unas conferencias que pronunció como introducción a otras sobre el conocimiento de Dios. Con carácter, no de investigación, sino de vulgarización, expone la naturaleza del conocimiento fundándose en hechos de experiencia y con términos y comparaciones de uso corriente. En el capítulo I, naturaleza del conocimiento en general, éste afirma no es *acción* propiamente, es una cualidad por la cual la facultad cognoscitiva recibe su objeto, no como una potencia su acto, sino como un acto otro acto, o sea de un modo activo, inmaterial objetivo, constituyéndose así la más íntima de las uniones. El conocimiento es imagen formal del objeto y en él se identifican en cierto modo la facultad y el objeto, pero éste sólo en cuanto a su forma. En el capítulo II habla de la existencia y naturaleza de los sentidos externos e internos y del entendimiento. En el III demuestra que todos éstos son verdaderos conocimientos porque en ellos hay inmediación entre el que conoce y lo conocido (la especie no es término del conocimiento); el objeto conocido es el mismo objeto externo a la facultad, y es conocido como es en sí. De la naturaleza y valor del conocimiento se desprende el concepto de verdad lógica: conformidad entre el que conoce y el criterio de la misma: la evidencia o manifestación del objeto a la facultad cognoscitiva. *A. Fabrat, S. J.*

BARTOLOMEI, T., O. S. M.: *Annotazioni critiche sul "realismo radicale" di G. Ottaviano.* DivTh (P.), S. III, 19 (1942), 216-237.

El realismo radical—inmediato le llama su autor, activo director de la revista *Sophia* e incansable impugnador del Idealismo en Italia—rechaza la *especie* cognoscitiva porque ella convertiría en *mediato* todo conocimiento, supondría que éste se verifica en el sujeto que conoce y no más bien en el objeto por una como agregación de una parte del ser del objeto al ser del sujeto: las especies, por otra parte—añade—, se admiten para explicar los sueños y los errores, cosas ambas que quedan explicadas sin ellas por ciertas *actitudes* de las funciones mentales. A estas razones se responde que las *especies* cognoscitivas, *medium quo, non quod,* no convierten el conocimiento en *mediato;* el admitir su existencia se funda en la naturaleza misma de nuestro conocimiento, que es unión *intencional* del objeto conocido y del sujeto que conoce; afirmamos que el cuerpo y el alma son dos principios sustanciales distintos y no dos grados únicamente de una misma naturaleza, aunque ésta sea espiritual, fundados en la necesidad del fantasma en todo acto intelectual en el estado de unión y en que, si bien el entendimiento humano tiene como objeto adecuado todo ser, sólo la quiddidad sensible que con su especie le informa constituye el objeto proporcionado. Añádase a esto que, según la teoría que se refuta, el conocimiento que se realizase en el objeto no sería *conocimiento,* pues el sujeto no se daría cuenta del acto de percepción sino después de realizado, y al producirse por agregación de algo *físico* del objeto al sujeto carecería de las notas esenciales del conocimiento y por necesidad llevaría al materialismo. Téngase en cuenta que al escribirse esta clara y escolástica refutación de una sentencia acerca del conocimiento que pretende sobrepasar las precedentes, tanto escolásticas como idealistas, no había aparecido aún el libro del mismo autor: *Metafisica dell'essere parziale,* en que ha reunido cuantos elementos se hallaban dispersos en otras publicaciones anteriores, que se citan en el presente estudio. *A. Fabrat, S. J.*

THIEL, M., O. S. B.: *De progressu a notione nominis ad intrinsecam rei notitiam.* Ang, 18 (1941), 128-141.

El nombre de una cosa nos perfecciona el conocimiento que de ella tenemos antes de oírle; pero ¿cómo y en qué medida? A esto responde el presente trabajo; el nombre, signo arbitrario, no sirve *de por sí* para perfeccionar el conocimiento de la cosa significada, tan sólo en cuanto es medio para comunicar nuestras ideas contribuye a ese perfeccionamiento en los oyentes de *un modo circunstancial* y no siempre el mismo. Un nombre *singular* (el autor supone que la esencia universal de lo sensible es el objeto formal *inmediato* de nuestro entendimiento) nada nuevo aporta al oyente fuera del hecho de que aquella cosa se llama con aquel nombre. Nada aporta tampoco el nombre *universal* (mejor se diría común) *equívoco* o ambiguo, pues no expresa la naturaleza de las cosas a quienes se aplica. El universal *unívoco* y *el análogo* comunican al oyente el conocimiento que el autor del nombre tenía de la naturaleza de la cosa significada, aunque generalmente mediante alguna de sus propiedades y de diverso modo. Si es *unívoco* e impuesto bajo el influjo del conocimiento que su autor tenía de la naturaleza de la cosa signifi-

cada, la definición nominal bastará para que quien le oye llegue a tener el fantasma de que abstraiga el concepto de la cosa; esta definición no bastará cuando se trate de un nombre *análogo* fundado en las cosas; será preciso, además, si la analogía es de *proporcionalidad propia o impropia* (el autor sigue la terminología del P. Gredt), que por la comparación de los analogados el oyente investigue el fundamento común, y si la analogía es de *atribución*, se deberá, fuera de lo dicho, descubrir cuál es el analogado principal de quien dependen los demás en la aplicación del nombre; a veces no es esto tan fácil de descubrir, como se hace ver en el nombre "moralidad", "moral".

A. Fabrat, S. J.

ZUBIRI, XAVIER: *Ciencia y realidad*. Escorial, 4 (1941), 177-210.

El presente estudio consta de una introducción y dos partes. En la introducción constata el autor el hecho de que el auge del cientismo a partir del siglo XVII viene de la convicción de que por la ciencia se sirve al hombre la única parcela de realidad que le es accesible. Y ello en tal forma que si el hombre tuviera otro contacto con la realidad habría de ser por intuición irracional.

El gran teórico del conocimiento de la realidad fué Aristóteles en los *Segundos Analíticos*. Y casi es constante decir que este libro constituye la teoría de la "ciencia". Sin embargo, hasta Kant la ciencia sería siempre un *esfuerzo unívoco*, variamente realizado, por conquistar la realidad de las cosas. Sólo Kant rompe con esta concepción unívoca del esfuerzo científico. La distinción entre fenómenos y noumenos, en efecto, se da en el seno mismo de los objetos. Con lo cual resulta que la realidad que la ciencia aprehende no es realidad en el mismo sentido que cuando sin más se habla de la "realidad de las cosas".

No obstante, la distinción kantiana parece mantener la idea de que lo que en Aristóteles hay de ciencia—distinta de lo que haya de metafísica—se mueve en la misma línea que la ciencia moderna. Todo ello invita al autor a hacer algunas observaciones, que estima esenciales, sobre la manera como se comportan mutuamente *ciencia y realidad*. Observaciones que agrupa en torno a dos puntos fundamentales:

1.° Lo que el griego llamó *episteme* es esencialmente distinto de lo que nosotros llamamos *ciencia*.

2.° La idea de realidad, que en ambas se supone, es radicalmente distinta; sin que, por otra parte, se haya tocado todavía con esta distinción al objeto propio de la filosofía primera, que queda fuera de las consideraciones del autor.

El primer punto lo explana el autor examinando la cuestión bajo tres aspectos: el punto de partida, el problema que se plantea y el tipo de saber obtenido tanto en la episteme griega como en la ciencia moderna.

1. *El punto de partida* para entrambas es doble; conviene a saber: el *movimiento* o cambio de estado de las cosas y lo que tras él se manifiesta, esto es, el *fenómeno*. Ya en este punto de partida son muy distintas la *episteme* y la ciencia.

a) *En el movimiento* lo que interesa a la mecánica—fijándonos para mayor claridad en el local—es el *paso* de unos lugares a otros. Es el transcurso

de estos diversos estados, el curso del movimiento, lo que constituye el punto de partida de la ciencia.

La *episteme*, en cambio, no busca el *transcurso* del movimiento, sino el *ens mobile;* no las mutaciones, sino la condición de la cosa mutable.

b) En el fenómeno la ciencia ve un acontecimiento real, la caída de la lluvia, etc., del cual se propone determinar cuándo, dónde y cómo aparece. El fenómeno como objeto de la ciencia implica una referencia esencial a alguien ante quien aparece y sin lo cual habría ciertamente existencia real, pero no un aparecer. La naturaleza es en este sentido espectáculo; "el espectáculo de la naturaleza es la mejor traducción de los fenómenos científicos".

Un griego encuentra el problema del fenómeno en una dimensión diferente. Mientras la ciencia moderna considera el fenómeno en el aparecer, aquel ante quien aparece, el griego considera en el fenómeno la aparición de aquel que aparece. Lo que importa a un griego, más que los espectadores, son precisamente los personajes del espectáculo. ¿Qué es lo que aparece? ¿Quién es el que aparece?

Al igual que cuando se trataba del movimiento el griego se pregunta por el *ens mobile*, así ahora, tratándose del fenómeno, el griego se pregunta por el *ens fenomenale*. La cosa que aparece en su aparecer: he aquí el objeto de toda posible *fainomenologia* griega (nada, pues, más alejado de la actual *fenomenología*).

Completando la fórmula anterior diríamos, pues, que lo que constituye el punto de partida de la ciencia es el transcurso del espectáculo de la naturaleza. El objeto de la *episteme* serían las cosas que se manifiestan en él.

2. *El problema de la "episteme" y de la ciencia.* Para la ciencia la Naturaleza es un sistema de leyes. Para la *episteme*, una fundamentación *causal* de las cosas. Toda *dynamis* para un griego es esencialmente un modo de ser de la cosa que la posee. Y por esto esta cosa que posee la fuerza de producir algo se llama en el rigor de los términos cosa-causa, *aitía*. La *episteme* va a la índole causal de las cosas; la ciencia, al transcurso legal de los fenómenos.

3. *El tipo del saber.* Todo saber físico es saber el porqué de las cosas. Pero este porqué que se sabe es distinto en la ciencia y en la *episteme*. La ciencia trata de averiguar dónde, cuándo y cómo se presentan los fenómenos. La *episteme* trata de averiguar cómo han de ser las cosas que así se manifiestan en el mundo.

Hechos estos prenotandos el autor pasa a circunscribir en la segunda parte de su estudio el supuesto fundamental que late en la ciencia y en la *episteme*, a saber: su idea de la realidad, realidad radicalmente distinta en ambas.

1. *Las cosas.* En las cosas el autor distingue con Kant una doble dimensión: su "ser fenómeno" y su "ser en sí". Fenómeno y nóumeno no designan dos realidades, sino dos modos de ser de una misma realidad. El detalle tomado desde fuera manifiesta lo que es la cosa; el detalle entonces es fenómeno. Tomado desde dentro el detalle, es aquello que constituye la cosa misma; es nóumeno. Este es el punto de vista clásico que Kant acepta integralmente (?).

2. *El universo.* Para el griego se trata de colegir qué es algo en el seno de los demás algos o cosas reales existentes en el universo. Al todo de las

cosas terrenales llamó el griego Naturaleza; por encima situó el Cielo; más allá, el Theos, él o los dioses. Este conjunto es, en expresión de Heráclito, un algo ordenado y, agrega Aristóteles, algo jerarquizado (taxis) desde la pura materia prima hasta la divinidad.

Para la ciencia, en cambio, el algo no se determina en el horizonte del *cosmos*. La totalidad que la ciencia supone y dentro de la cual se mueve es la totalidad de las notas o detalles presentes en nuestras impresiones sensibles.

Ni inmanentes ni trascendentes las condiciones de la ciencia son puramente trascendentales. Con ello no se obtiene la posición de las cosas en un cosmos real. El *totum* que la ciencia supone no es el cosmos griego, sino lo que Kant llamó *Mundo*: la totalidad de la experiencia objetiva.

Lo que decide la posición griega y la kantiana y hace diverger a la ciencia moderna de las vías emprendidas por la *episteme* griega es la diferencia entre cosmos y mundo. *Mundo* es estructura objetiva de fenómenos; *cosmos*, ordenación real de realidades. Por la idea de mundo quedan para Kant fuera de la ciencia las "cosas en sí"; por la idea de cosmos, el fenómeno nos manifiesta y descubre lo que las cosas son.

3. *La idea de la realidad*. La ciencia entiende por real lo que es, lo que fué o lo que será en la pureza misma de su notación temporal, es decir, ser es *acontecer*. Acontecer es tener un puesto en el mundo de los fenómenos o impresiones sensibles. Algo que estuviera sustraído a esta condición no sería real para la ciencia; podrá existir, si se quiere, pero no acontece en ella. Cuando los griegos hablan de realidad toman el vocablo en otro sentido. Algo es real en cuanto posee, en una u otra medida, un puesto entre las cosas que existen en el cosmos. Tener realidad es formar parte del cosmos, existir.

Lo que un griego entiende por realidad, para los efectos de la *episteme*, no es simplemente lo que fué, lo que es o lo que será, sino la índole de esa misma realidad, *que por serlo*, fué ayer, es hoy y será mañana. A esto llama el griego *einai*, ser, existir sustantivamente. La ciencia trata de decirnos cómo transcurren las cosas en el mundo, y realidad significa para ella simplemente acontecer ante nuestros ojos. La *episteme* trata de decirnos cómo son las cosas reales, y realidad significa tener existencia propia.

Necesitamos saber si la filosofía y el ser del hombre van a nutrirse en última instancia de lo que *pasa en el mundo* o de lo que las cosas y el hombre *son en realidad*. *Flori.*

N. B.—El presente artículo ha sido reproducido en "Naturaleza, Historia, Dios". (Madrid, 1944, pp. 83-126.) De este libro dimos cuenta en nuestro número anterior (pp. 228-233).—(*N. de la R.*)

ROUGIER, LOUIS: *La relativité de la logique*. RevMetMor, 47 (1940), 305-330.

Las matemáticas sirvieron a Aristóteles de patrón para forjar en la lógica apodíctica un instrumento de demostración cierta. Su contenido, en cuanto a lo que tiene de "demostración", es resumido por L. Rougier en cuatro principios: "1.° Hay principios que son indemostrables por naturaleza, siendo por naturaleza primeros e inmediatos. Son los *principios propios* de las diferentes ciencias demostrativas; 2.° La necesidad de los *principios propios* procede de su evidencia; 3.° La evidencia de los *principios propios* se extiende a los

teoremas por el medio de la demostración." A estas tres afirmaciones formuladas por el mismo Aristóteles añade el autor otra cuyo contenido es también aristotélico, ya que no sus mismas palabras. "4.° Cuando la demostración ha extendido la evidencia de los *principios propios* a un teorema, el enunciado de este teorema puede ser separado de su demostración. Constituye una proposición *verdadera en sí misma* con tal que se retenga que ha sido correctamente deducida de los principios propios" (p. 306).

Pues bien, L. Rougier pretende demostrar que estos cuatro principios han quedado destruídos después de los avances de la Lógica que podríamos llamar "relativística".

"La teoría de la deducción de Aristóteles implica una concepción teológica del mundo. Si las *proposiciones primeras* de las ciencias demostrativas son *verdaderas en sí mismas*, y si sucede lo mismo con los teoremas cuando se los ha demostrado, es preciso que estas verdades en sí subsistan en alguna parte eternamente, independientemente de su aprehensión momentánea por nuestro espíritu" (p. 307). Este es (un poco deformado por Rougier) "el célebre argumento de la existencia de Dios por las verdades eternas" (p. 307). Pues bien, a los ojos de la lógica actual, todo esto se hunde: "el descubrimiento de las geometrías no-euclídeas ha desmoronado la *apodíctica aristotélica* para substituirla por la *axiomática* de David Hilbert" (p. 308). Así como se admiten hiperespacios, habría que admitir también (si se nos permite ahora forjar un neologismo) *hiperlógicas*. Nuestra lógica (según lo concibe Rougier) no sólo sería una de tantas, sino que podríamos elegir a gusto una u otra, y según esto, lo que sería demostrativo y cierto en una, no lo sería en otra.

Wittgenstein, a consecuencia de su solución pronunciada en 1921 con su *Tractatus Logico-philosophicus*, nos lleva al empirismo: "Así la apodíctica de Aristóteles nos conducía a una concepción metafísica del mundo, puesto que nos forzaba a admitir un entendimiento divino, que no forma parte del mundo de nuestras percepciones inmediatas. Al contrario, el tautologismo de Wittgenstein nos conduce al empirismo más radical" (p. 314).

L. Rougier se esfuerza en reaccionar contra este empirismo, y nos introduce en los estudios lógicos del siglo XX, que clasifica en los siguientes grupos: 1.° *Lógicas polivalentes exhaustivas* (Bertrand, Russell, Whitehead, *Principia Mathematica*); la lógica de Hans Reichenbach es una *lógica probabilitaria* más general. 2.° *Lógicas modales*, como la de Gödel (por "añadidura a la lógica bivalente clásica"); en este grupo hay lógicas de varias modalidades; (Mac Coll, Lewis y O. Becker). 3.° *Lógicas "intuicionistas"*, que suprimen algo de la Lógica clásica, como Heyting ("acepta todas las reglas fundamentales de la Lógica clásica, menos el principio *exclusi tertii*"), y el "cálculo minimal", de Johansson, derivado de la anterior (rechaza que "ex falso sequitur quodlibet"). Finalmente, Curry ofrece su *Lógica combinatoria* de matices propios.

¿Qué consecuencias *filosóficas* deduce L. Rougier? 1.ª Imagina explicar suficientemente el misterioso hecho de la necesidad absoluta de las leyes lógicas, porque la lógica (sea *bivalente* como la clásica, sea *polivalente* como las modernas) es exhaustiva, agota todas las alternativas; 2.ª "El carácter tautológico de la lógica que condena cualquier intento de panlogismo, del género de los de Leibniz y de Hegel" (p. 324); 3.ª "En cambio, el *carácter relativo*

de la Lógica condena todo empirismo radical. En efecto, que una proposición sea *analítica* o *sintética, a priori* o *empírica, tautológica* o *contradictoria,* depende de la lógica adoptada" (p. 324).

En otras palabras más caseras diríamos: Roug'er concluye, puesto que *de hecho* para demostrar suponemos tales o cuales presupuestos (v. gr., positivísticos o metafísicos), también podremos *de derecho* escogerlos a gusto, es decir, tal o cual lógica polivalente (con la sola condición de que no nos contradigamos y expresemos *la clave* en que hablamos).

La moderna lógica simbólica contiene indudablemente muchos progresos interesantes dignos de estudio; pero se ha abusado demasiado de ella y de su prestigio, como nota acertadamente el profesor de Logística I. M. Bochenski, O. P., y con él otros muchos filósofos que han estudiado a fondo la lógica combinatoria con criterio católico, como Drewnowski, Salamucha. Lukasiewicz, etc. *Roig Gironella.*

METAFISICA

Blondel, Maurice: *La Perennité de la Philosophie et le Discernement progresif d'une constante et indispensable Médiation.* RevMetMor, 47 (1940), 349-363.

Antes de que apareciese la trilogía, Blondel avanzaba en algunas revistas rasgos de lo que ésta había de ser. Igualmente quiso dar aquí cierto prenuncio de su nueva serie *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* (de cuyos volúmenes dos por lo menos ya están escritos).

En la trilogía, *La Pensée, L'Etre, L'Action,* buscaba el sentido del espíritu humano, su auténtica "acción" contra las mutilaciones del positivismo, del cientismo, del materialismo o del idealismo monista.

Ahora se preocupa de hacer ver que hay unidad entre estas diversas actividades humanas, que hay entre ellas un vínculo y un Mediador Supremo. ¿Cuál? "Una obra en preparación prolongará esta investigación hasta el secreto Mediador que da a todo el orden de la naturaleza y del espíritu esta unidad consistente y este verdadero fin que que resume la fórmula *compages universa et singularis rerum et animalium;* de tal suerte que desde los ínfimos grados del orden cósmico hasta los más altos fines del destino de los espíritus una norma interior une y sanciona todo el movimiento de la naturaleza y del mundo espiritual" (p. 355, nota). He aquí el aspecto que Blondel ahora investiga.

Ante todo las matemáticas ya nos muestran un elemento curioso: "La primera ciencia que ha tenido un carácter verdaderamente racional, en nuestro mundo occidental y en la escuela de Pitágoras, son las matemáticas" (p. 351). Parece tan claro, tan evidente su objeto: la cantidad, el individuo, el número, el mundo finito que palpamos. Y con todo hubo una gran sorpresa: apareció en ellas un elemento heterogéneo, ¡lo infinito! "Cuando los pitagóricos, gracias a su progreso en las ciencias exactas, descubrieron la inconmensurabilidad del radio y de la cincunferencia, de la diagonal y del lado del cuadrado, la presencia de un infinito real en el seno de un objeto idealmente subsistente y racionalmente definido, les pareció tan rara que mantuvieron encerrada en estricto silencio esta verdad que trastornaba sus convic-

ciones sobre la ecuación entre lo finito y lo perfecto, entre lo infinito y lo inacabado, que les parecía necesariamente lo imperfecto, lo irracional y lo irreal. Y a pesar de todo, la misma razón se veía conducida a inviscerar un suprarracional en un contenido auténticamente real e imperfecto" (pp. 351-352).

Dejando a Platón (para quien también "todo lo que es verdadero, hermoso y bueno es una mezcla, una participación, una mediación de lo infinito y de lo finito", p. 352), recordemos a Descartes y a Leibniz, uniendo "el álgebra, la geometría y la física" (p. 352); a Pasteur, según el cual la noción de infinito es, "como ya lo había indicado Descartes, la verdad más positiva, la más necesaria, la más científica, así de las que entran en la constitución de las ciencias como en la realidad de nuestra entera vida mental" (p. 353).

Y no sólo sucede esto en el seno de las ciencias exactas, sino aun en el de la física. Descartes precisamente quiso explicar la trabazón íntima que hay entre las matemáticas y la física apoyada en aquéllas, y recurrió a la "voluntad de Dios", de la que según él dependen unas y otra.

Nada digamos de las intuiciones de Pascal, de Leibniz, con el éxito de su cálculo que puede llamarse infinitesimal en lo finito, y al mismo tiempo su fracasado intento de recurrir al esquematismo heterogéneo de las mónadas para explicar una unidad evidente y que le parecía inexplicable.

¿Y la vida? "Ya Bacon había notado que el experimentador puede, es verdad, poner una frente a otra fuerzas físicas, químicas, biológicas, pero que su innovadora reacción permanece secreta y se engendra en la obscuridad" (p. 356). Aún cita Blondel a Ravaisson, Claude Bernard, Maine de Biran. Pero el asombro de la unidad superior entre elementos heterogéneos aumenta al llegar al espíritu humano "una razón encarnada en un organismo, penetrado por entero de una sinergia mediatriz" (p. 357).

Aun en nuestros juicios, en el silogismo. Hamilton ha criticado duramente el silogismo aristotélico por el diverso uso que se hace del término medio en las dos premisas (de su comprehensión y de su extensión), y ha insistido en la necesidad de unificar la dualidad aparente de esta argumentación con su teoría de la cuantificación del predicado. Ha fracasado su intento, pero esto muestra "que hay otra mediación que en realidad fecunda el acercamiento de las diversas categorías en nuestro entendimiento" (p. 358).

En nuestros juicios unificamos datos diversos, en nuestros raciocinios predicamos una categoría de otra porque todo se predica de la substancia: pero aun cuando no está la substancia, tomamos el *substantivo* como su *equivalente* para obtener la predicación. Pero ¿dónde está el nudo mediador que unifique tantos elementos heterogéneos?

Y en la misma vida psíquica hay esta maravillosa sinergia, hasta tal punto que el mismo Kant dice del plano superior de la conciencia que es "el escenario de la moralidad" (p. 360). Todo el conocimiento se entrelaza y conduce finalmente al hombre, al acto libre, moral responsable, como a una cúspide suprema.

Hasta el problema del planteamiento de la paz pide la unificación suprema que requiere esta mediación universal presente o exigida en todas las cosas: "el verdadero sentido de la mediación tiende no a la búsqueda de una dominación científica o carnal para provecho de los instintos y de sus ape-

tivos siempre insaciables, sino para el desarrollo de las fuerzas morales y espirituales, para la llegada progresiva de un régimen de mutua ayuda consentida y de generosa emulación" (p. 361).

Blondel sintetiza el camino recorrido en su exposición: "Surge aquí de improvisto el problema de una mediación universal. Todos los datos sensibles, conocidos o gustados, son en efecto dispares, y bajo varios aspectos, heterogéneos o incompatibles. Aun las mismas ciencias positivas nos revelan la prodigiosa complejidad que integra nuestro organismo, y que pone en movimiento nuestra ávida sensibilidad, nuestro empuje vital y espiritual" (p. 362). Aristóteles ya unificaba y hacía llegar al hombre hasta la contemplación, preanuncio de eternidad. "El progreso de esta concepción [...] ha revestido en la civilización ulterior un carácter más concreto, más realista, mostrando la acción siempre iluminadora, vivificadora y sobrenaturalizadora del Mediador universal, *Verbum caro factum... per quem omnia facta sunt, lux et vita*" (p. 362). En él todas las realidades del mundo están "íntimamente asociadas a este drama universal" (p. 362).

¿Qué interpretación hay que dar a las palabras de Blondel entre las muchas que se ofrecen? Puesto que Blondel aquí no lo dice, no lo digamos tampoco nosotros. Esperemos la ampliación de estos puntos de vista en la obra que aquí se anuncia para darnos cuenta cabal de su alcance. *Roig Gironella.*

GHÉRÉA, J.-D.: *Existences.* RevMetMor, 47 (1940), 376-385.

"Se podría creer que *existir* tiene un sentido único y perfectamente evidente. Nada de esto" (p. 376). Decimos que "existe" de los más variados extremos.

"Esto plantea el problema: ¿qué tienen de común los diversos modos de existir para que a todos se les dé el mismo nombre? O bien, si no tienen de común más que el nombre (como la palabra *león* aplicada a un animal y a una constelación), ¿cómo podremos explicar la semejanza de nombre en la mayor parte de las lenguas?" (p. 376).

Ante todo hay que asentar que estos variados extremos de los que decimos siempre que existen, existen, es verdad, pero "cada uno a su modo. En otras palabras, cada uno de ellos corresponde a una intuición existencial específica" (p. 376). Examinemos esta variedad para comprender qué entendemos cuando hablamos de "existir".

Coloquemos ante nosotros seis papeles pintados de gris, pero con intensidad diferente, que vaya insensiblemente desde un papel casi negro a otro casi blanco: A, B, C, D, E, F.

Podré decir que C, por ejemplo, es blanco y no es negro, esto es, comparado con A; pero podré decir también que no es blanco y que es negro, esto es, comparado con F. ¿A qué es debido? A que hay matices en la intensidad del color, y puedo decir blanco o negro de uno mismo pero en muchos sentidos, porque sus componentes participan del blanco y del negro. Del mismo modo hay "matices existenciales" (p. 377). Por ejemplo, se forma una gradación de matices existenciales parecida a la de los colores grises en la "serie siguiente: un objeto material, una imagen en el espejo (o un efecto de espejismo), una parte de espacio vacío, un número real, un número imaginario, un círculo cuadrado" (p. 377). Considerando separadamente los ele-

mentos de esta serie parecerá acertado decir de ellos que existen "si no se lo compara con el precedente o con el siguiente" (p. 377).

Ahora bien, "así como la serie de matices del color gris se reduce en realidad a mezclas de blanco y de negro en diversas proporciones, podría ser también que los matices existenciales tuviesen como principio dos elementos simples" (p. 378). ¿Cuáles?

Primer elemento: "existir significa *durar* (empleamos siempre *duración* en el sentido bergsoniano de *devenir*)" (p. 378); en este sentido diremos que mi sensación del ruido de una cascada *dura*. Llamemos a esta manera de existir "*existencia-duración*" (p. 378).

Segundo elemento: pero del número 8, del que podemos decir que existe, ¿podremos decir que *dura*? Diremos que entre el número 7 y el 9 existe el 8, pero no diremos que *dure*. Luego concluyamos "que se atribuye espontáneamente una cierta manera de existir al número 8, que llamaremos *existencia-idea*" (p. 379).

Estas distinciones nos dan la clave de la clasificación para resolver el problema. Tomemos un objeto del que podamos decir sin reticencias que existe, por ejemplo, esta mesa que tengo delante. "Comprobaremos entonces que esta existencia comprende los dos modos de existir de que hemos hablado antes" (p. 379).

Así se comprende "por qué la *duración* y la *idea* producían la impresión de existencias incompletas. *Existencia* corresponde a la intuición que se tiene delante de la amalgama de un devenir y de una idea. Por tanto, cada uno de los componentes de la amalgama, tomado por separado, ha de dar la impresión de una existencia truncada" (p. 381).

Si tomamos ahora una "serie existencial" y vamos disminuyendo en cada uno de sus elementos el componente *duración*, veremos también una disminución progresiva de su existencia. "Cuanto más alejada está una creación del espíritu de los estados conscientes de los que ella ha sacado su duración, de un modo u otro, tanto más débil es" (p. 384) su existencia. Por otra parte, "hay igualmente existencias en las cuales el equilibrio se ha roto en favor de la duración y no de la idea, como en los ejemplos precedentes. Tal es, por ejemplo, *una fuerza*" (p. 384).

En conclusión: "hemos dicho que no se puede tener intuición de una idea enteramente desprovista de devenir [...] Pero del mismo modo no se puede tener la intuición de un devenir sin ninguna idea subyacente, sin ningún soporte" (p. 385).

Es muy curioso observar cómo un filósofo, que por lo visto no conoce nuestra ontología escolástica, va forjando por sí mismo y descubriendo ideas que se acercan a nuestras nociones clásicas de esencia-existencia, acto-potencia, transcendencia-unidad del ser, real-de razón, etc. *Roig Gironella.*

GREDT, J., O. S. B.: *De activitate creaturarum*. DivTh (P.), S. III, v. XVII (1940), 339-344.

Toda criatura necesariamente tiene alguna actividad; la perfección de la criatura se desenvuelve por tres grados: 1, por su existencia que es acto de la esencia substancial; 2, por las potencias operativas añadidas; 3, por la acción de estas potencias, siendo la acción la última evolución de la cria-

tura. Toda criatura resulta ordenada a la actividad, y la causa de ello es la tendencia finalista. Sigue luego un examen de la actividad propia de las criaturas racionales, la intelección y la volición; luego la de las vitales pero irracionales; luego la de los cuerpos sin vida, deduciendo finalmente la plena correspondencia entre el ser y la operación; al espíritu le corresponde una actividad espiritual, al cuerpo vivo una actividad vital que lo conserve en vida, al cuerpo no vivo corresponde al menos una acción de resistencia para conservarse como una mole constituída por partes coherentes.

El estudio, sencillísimo en su desarrollo, sin envolver novedad mayor, tiene el mérito de un discurso rigurosamente lógico, de precisión admirable en la expresión, y de síntesis concisa que revela un talento filosófico, por otra parte de todos reconocido. *J. Iturrioz, S. J.*

PÉREZ MUÑIZ, FR. FRANCISCO, O. P.: *Existencia y necesidad de una Ciencia Metafísica.* RevFil., vol. I (1942), 215-255.

El conocimiento de las ciencias no es exhaustivo; es necesaria, por tanto, una ciencia superior, que es la Metafísica, que nos dé a conocer la parte de realidad, que dejan sin tocar las ciencias particulares: las substancias inmateriales, la esencia de las cosas sensibles, el estudio del problema crítico. Para el conocimiento profundo de las ciencias particulares se requiere también la Metafísica, pues ella defiende las nociones y principios comunes y universales que rebasan toda ciencia particular y coordina todas las ciencias humanas. Finalmente, la misma perfección del hombre está pidiendo esta ciencia Metafísica, ya que la capacidad de nuestro entendimiento no se sacia sino con lo inmaterial y con la síntesis de toda ciencia. Y la voluntad con la contemplación de Dios, asequible en el orden natural por la Metafísica. *J. Jiménez, S. J.*

URDANOZ, P. TEÓFILO, O. P.: *El principio de causalidad.*—CT. 61 (1941), 163-188.

Leibniz nos ha venido a traer como una novedad su principio de razón suficiente, el cual, sin embargo, no es sino una fórmula que abraza tres principios muy conocidos y usados de antiguo, que son: el principio de contradicción, el de causalidad y el de universal inteligibilidad del ser. Efectivamente; razón suficiente de un ser es toda condición o requisito que determina al ser a ser y a ser lo que es. Cuando el principio se refiera a los requisitos *intrínsecos* para que él sea lo que es, equivale al siguiente enunciado: *"No puede haber ser sin sus requisitos o notas esenciales"*, el cual no se diferencia del principio de contradicción. Cuando el principio de razón suficiente se refiera a los requisitos *extrínsecos* para que el ser sea o exista, equivale al siguiente enunciado: *"El ser contingente necesita una causa extrínseca"*, o sea una causa eficiente y, por consiguiente, una causa final. Cuando el principio se refiere a todo ser con relación a la inteligencia, equivale al siguiente enunciado: *"Todo ser es inteligible;* es decir, *todo ser tiene una razón suficiente para ser y para ser lo que es, la cual mostrada a la inteligencia, es para ésta una explicación porqué el ser es y es lo que es"*. La novedad de Leibniz ha consistido solamente en el abuso del principio, tan

verdadero en sí mismo, para establecer su famoso optimismo y abolir la libertad en Dios y en los demás seres inteligentes. *J. Hellín.*

MUNNYNCK, MARC DE, O. P.: *La Base Métaphysique de la Personalité.* Ja SchweizPhilGes, vol. II (1942), 1-17.

El individuo goza de una cierta independencia en el seno de la naturaleza. Pero es una independencia relativa, muy limitada: los individuos son de la especie, para la especie. El hombre junta con la individualidad la personalidad. Esta representa una independencia superior a la del individuo. La personalidad humana es triple. 1) Psicológica: unificación más o menos perfecta de los aspectos subjetivos de nuestros estados de conciencia, del "yo". 2) Metafísica: su elemento esencial es el intelecto. El animal vive en un mundo restringido; el hombre, por el intelecto, vive en la totalidad del ser, porque desde su primer conocimiento, verdaderamente humano, posee la idea del *ser*. El conocimiento intelectual nos eleva a un orden superior, a un "metacosmos" de realidad indestructible, a un mundo substraído al tiempo y al espacio. Pero el conocimiento intelectual del hombre, ser finito, es limitado. Todavía esta limitación puede superarla el hombre por el conocimiento analógico: la analogía de proporcionalidad nos eleva a las cumbres de la metafísica. Por el entendimiento, pues, alcanza el hombre la máxima elevación e independencia; el entendimiento, por consiguiente, es la base metafísica de la personalidad. Las consecuencias de esta personalidad metafísica son numerosas. Señalemos una principalísima: la libertad. Las limitaciones de la personalidad, metafísicamente considerada, son conocidas: respecto de Dios, de la especie, de la sociedad. 3) Moral: liberación de todas las servidumbres para la plena posesión del fin supremo. *R. Ceñal.*

ITURRIOZ, J.: *La noción de subsistencia y de supuesto en Suárez.* EstEcles 17 (1943), 33-74.

De suma importancia es en la filosofía de Suárez saber lo que él entiende por existencia, substancia, subsistencia, supuesto; y el Padre Iturrioz presenta la doctrina suareziana, en este punto, con suma claridad.

Existencia es la actualidad formal y completa de la esencia, por la cual está formalmente y completamente fuera de la nada y fuera de sus causas, de tal manera que todo lo que venga a la esencia, ya actual, no será extranihilidad ni extracausalidad, sino sólo algún modo de tener esa actualidad, como sería el estar en algún sujeto de inhesión, de sustentación, de información o de mera terminación, o el estar sin sujeto alguno, o el tener el ser por tal acción o por tal otra. En la página 56 parece que el Padre Iturrioz atribuye a la subsistencia el dar a la esencia alguna actualidad en razón de extranihilidad y extracausalidad; mas lo que realmente quiere decir es que la subsistencia da a la esencia la actualidad del *ser supuesto*, mas no le puede dar nada de extranihilidad y extracausalidad, ya que la esencia la tiene ya completa y formalmente por la actualidad identificada realmente con ella misma.

Substancia completa no es lo que existe actualmente por sí, sino lo que exige existir por sí, aparte de cualquier otro sujeto. El estar actualmente en

sí lo tiene la substancia por un modo llamado de subsistencia, no por la existencia, ya que ésta sólo hace formalmente que la exigencia de existir por sí sea una cosa actual y no meramente posible.

Subsistencia es aquello por lo cual el ser no puede estar en otro como en sujeto de inhesión o de sustentación, aunque no excluye el estar en otro como materia o como forma substancial informante. Puede ser *completa* e *incompleta*. La *incompleta* es comunicable a otro como materia o como forma informante. La *completa* excluye la comunicación a otro como materia o como forma o como naturaleza que pueda ser terminada por una supositalidad ajena; pero en absoluto no excluye la comunicación a muchos por mera identidad con ellos. La subsistencia completa puede ser *creada* e *increada*. La *creada* siempre es supuesto, porque excluye toda comunicación a otro ser como materia o como forma o como naturaleza que pueda ser terminada por supositalidad ajena o por plena identidad con muchos, porque esto es propio de la eminencia del ser infinito. La subsistencia completa e *increada* no es por sí supuesto, porque puede comunicarse a muchos por plena identidad con ellos.

Supuesto excluye toda comunicación a otro para ser terminado por él. Puede ser *creado* e *increado*. El supuesto *creado* no es comunicable a otro para ser terminado por él ni para terminarlo, y esto no por causa de la finitud, sino porque la supositalidad creada es un modo, y el modo solamente puede modificar al sujeto en que está connaturalmente. El supuesto *increado*, aunque incomunicable a otro para ser terminado por él, es comunicable a otro para terminarlo, de tal manera que la naturaleza creada, a la que de esta manera se comunica, no subsista en sí misma, sino en Dios.

Artículos como el presente serán siempre muy beneficiosos, porque contribuirán a facilitar la inteligencia de Suárez, el cual, con ser un autor clarísimo, es para muchos inédito y aun mal comprendido. *J. Hellín.*

Fraile, G. O. P.: *En el quinto centenario del Princeps thomistarum, 1380-1444. El constitutivo formal de la persona humana según Capréolo.*— CT. 67 (1944), 129-199.

En este artículo se da cuenta de la disensión que hay entre los verdaderos tomistas acerca del constitutivo formal de la personalidad. Unos, con Capréolo, defienden que consiste en la existencia; otros, con Cayetano, defienden que consiste en un modo substancial intercalado entre la esencia actual y la existencia. Ambos partidos cuentan con numerosos adherentes, y pretenden que con ellos está Santo Tomás, lo cual demuestran con textos numerosos y clarísimos que apoyan ambas pretensiones; dicen, además, que el partido contrario echa por tierra la síntesis tomista. El Padre Fraile defiende con gran entusiasmo la tesis de Capréolo, por parecerle que salva más "la pura, auténtica, genuina y legítima tradición aristotélico-tomista" (193). La teoría opuesta, de Cayetano, y sobre todo la de los partidarios de Suárez, la rechaza por las siguientes razones, entre otras: 1.º Esa entidad modal "vendría a romper la armonía tradicional de las divisiones clásicas", que nombran solamente materia y forma, substancia y accidentes, esencia y existencia, sin que haya resquicio conveniente para colocar los modos; "por lo tanto, si la subsistencia (modal) se resiste a dejarse encuadrar en las divisiones predi-

camentales del ser..., debe ser por lo menos sospechosa para todo tomista" (pp. 181-182). 2. Los que defienden la teoría modal son como el rey Alhamique, que viendo cómo un instrumento músico llamado albogón hacía mal sonido, le añadió "un forado, et dende en adelante facía el albogón muy mejor son"; o como aquel otro rey que pensando que iba vestido con preciosísimas vestiduras, iba en realidad completamente desnudo (p. 196). Los que defienden la teoría modal guardan la ortodoxia in voto, pero no no in re (es decir, que in re son herejes), al aplicarla al Misterio de la Encarnación. Termina con mucha cortesía y humildad, prometiendo ser muy agradecido al que le demuestre que la teoría por él defendida no es verdadera. *J. Hellín.*

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: *Algunas observaciones sobre la distinción escotista "formalis ex natura rei".* EstEcles 18 (1944), 201-215.

Roig trata de aproximar los grandes pensamientos de la escuela, en puntos de doctrina, al parecer, rebeldes, a toda concordia. Distinción modal suareciana, distinción formal escotista y una alusión final, con no disimulada tendencia de integración en el grupo, a la distinción entre esencia y existencia. Roig vería con ilusión que se desvanecieran las clásicas alegaciones de contradicción mutuamente achacadas. Tendencia meritoria y vía única para una totalización armónica de la actividad científica dentro del marco de la ortodoxia. Roig expone la distinción escotista delineando cuidadosamente sus contornos a la luz de una paridad con la modal, que la haría tan justificable aunque tan inasequible a la imaginación "cosificante" como la de Suárez. Se podría concebir "a manera de un modo esencial" (p. 212), que implicaría una verdadera distinción real por el hecho anterior a la mente de una "disconveniencia en el mismo constitutivo esencial de un ser sin que esa disconveniencia importe nada de ser absoluto" (ibid.). A pesar de todo el noble esfuerzo de Roig no alcanzamos a ver la disconveniencia que "ante mentis considerationem" hay en la *animalitas* y *rationalitas* de *este hombre concreto,* ni el resquicio de paridad entre esta determinación *lógica* del género por la diferencia específica y la determinación *real* del modo suareciano. *L. M. G.*

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Integración de la moral en la Metafísica.* Est(BA), 63 (1940), 193-200.

El autor nos presenta la conclusión de su tesis doctoral sobre *Los fundamentos metafísicos del orden moral,* que publicará más tarde, en 1941, el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La razón última del carácter racional y metafísico del orden moral la encontramos en el Ser perfectísimo de Dios. Dios comunica el ser a las creaturas por participación de su propio Ser y Bondad. La participación funda la jerarquía de los seres. Sobre todos los seres del mundo sensible se eleva al hombre, por haber recibido del Creador un alma espiritual y libre para poder glorificarle de la manera más noble. El problema moral no es sino el episodio más sobresaliente de un problema metafísico mucho más amplio: el del movimiento natural de la creatura hacia la plenitud ontológica de su forma o esencia. Como parte de todo el problema del ser, el de la conducta humana tiene también sus dos aspectos: metafísico y gnoseológico. *La moral*

es parte de la realidad y de sus exigencias (aspecto metafísico) y *la ética*, como conocimiento filosófico de esa realidad y exigencias, es parte del problema general del conocimiento (aspecto gnoseológico). El orden moral, en conclusión, no es sino el acabamiento del ser de nuestra naturaleza, al que se endereza por la ruta de su fin o plenitud. *R. Ceñal.*

TEOLOGIA NATURAL

De Vries, J., S. I.: *Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise.* Schol., 15 (1940), 481-507.

Expone primeramente el autor las dificultades, dudas y cuestiones que desde los extremos más diversos se suscitan actualmente ante las pruebas de la existencia de Dios. Versan esos reparos, unas veces, acerca de la idea misma de una demostración de la existencia de Dios; otras acerca de la estructura lógica y propia de cualquier prueba referente a la existencia de Dios; en fin, otras veces se refieren concretamente a las pruebas que en el decurso de los tiempos se han aducido, y particularmente a las cinco "vías" de Santo Tomás. Para responder con eficacia prefiere el P. De Vries a una refutación detallada al tratar a fondo dos cuestiones que van a la raíz del problema: cuál es la vida intelectual del hombre, el sentido y objeto de las pruebas de la existencia de Dios y cuál es la estructura lógica de tales pruebas.

La finalidad más íntima de las pruebas de la existencia de Dios es ir hacia el *conocimiento* de Dios. Este conocimiento es, por una parte, la base necesaria de toda vida religiosa digna de este nombre; por otra, no es ninguna irreverencia para con el Ser Supremo, aunque el conocimiento revista la forma de demostración científica. Patentizada la legítimidad de nuestra tendencia a conocer a Dios, hemos de decir que estas pruebas científicas no tienen tanto el sentido de convencer a los incrédulos, como de dar cuenta al creyente de lo razonable de su fe; sin embargo son fundamentalmente accesibles al incrédulo, ya que prescinden de la verdad de las doctrinas reveladas en cuanto reveladas, y han de concluir por argumentos puramente naturales.

Por lo que hace a la estructura lógica de toda prueba de la existencia de Dios, su puesto sistemático en el conjunto de la filosofía está en la metafísica y sólo en la metafísica; no basta demostrar que existe un "Absoluto", sino que se ha de llegar a un ser personal, que está por encima del mundo e influye poderosamente en el mundo, y que además es por sí mismo (*ens a se*). El punto de partida ha de ser una verdadera *realidad* de este mundo. El principio que hace posible una prueba de la existencia de Dios no basta que esté fundado en la inducción por completa que sea, sino que tiene que ser un principio *metafísico*: tal es el principio de causalidad, que demuestra a Dios como causa eficiente (ni la causalidad final, ni la ejemplar parecen bastar). La dificultad principal consiste en demostrar que el Ser Supremo está por encima de todo el universo; para ello hay que probar la contingencia de todo el mundo visible en su totalidad, incluyendo la de los seres intelectuales. La señal más clara de la contingencia, a saber, que una cosa ha comenzado a existir, no nos sirve para demostrar que el mundo en su totalidad es contingente; pues ni la experiencia ni las ciencias experimentales nos enseñan que el mundo

haya tenido un comienzo en el tiempo. Pero también hay otras señales seguras de la contingencia, por ejemplo la mutabilidad, la finitud, etc. Por este camino se obtiene el concepto análogo de Dios. Las cinco "vías" de Santo Tomás se apoyan en principios metafísicos, y así no están limitadas por la época en que escribió el Santo Doctor. Con todo, parece más conforme a la manera de ser de nuestro tiempo el que las pruebas de la existencia de Dios tengan su punto de partida preferentemente en el hombre y no en las realidades cósmicas.

Lo interesante del artículo ha hecho que su resumen fuera algo largo. Sabe exponer el autor con gran claridad y fuerza las dificultades que experimenta en esta materia el hombre moderno, y les da una solución enteramente recomendable por su solidez y madurez, unidas a una diáfana profundidad. El tema de la obligatoriedad que existe para el católico, de admitir que realmente prueban los argumentos sobre la existencia de Dios aducidos por Santo Tomás, ha sido tratado con brevedad, pero con precisión; incluso expone puntos de vista interesantes aun para el teólogo y el apologeta. Unicamente la frase de la Encíclica *Studiorum ducem*, de Pío XI, parece tener en el texto latino más fuerza que la que indica el comentario del P. De Vries (p. 506).

J. Solano, S. I.

Bittremieux, J.: *Similitudo creaturae cum Deo fundamentum cognoscibilitatis Dei.* DivTh (P.), 43 (ser. 3.ª, 17) (1940), 310-323.

La primera parte de este artículo expone el hecho de que se da en las criaturas una verdadera semejanza con Dios. La segunda parte muestra que esta semejanza es precisamente el fundamento del valor que poseen nuestros conocimientos acerca de la esencia y de los atributos divinos. Las pruebas del hecho afirmado en la primera parte las da la consideración de Dios en Sí mismo y en su relación de causa eficiente, ejemplar y final con respecto a las criaturas. Esta semejanza es particularmente notable en la verdad y bondad, propiedades trascendentales del ser. Escogidos textos ds Santo Tomás, confirmados por citas de Cayetano, Scheeben, Van Noort, Van der Meersch y A. Rossi, demuestran que el fundamento de nuestro conocimiento analógico de Dios es esa semejanza que existe en el orden ontológico entre las criaturas y Dios. Ni tiene fuerza contra esta doctrina el reparo de que tal semejanza es imposible por la distancia que separa lo infinito de lo finito.

El acierto y claridad del artículo son dignos de tan conocido profesor de la Universidad Católica de Lovaina. La frase de la página 312 de que Dios es causa equívoca, tal vez convendría precisarla más con el mismo Santo Tomás en los pasajes citados: causa no unívoca, pero tampoco completamente equívoca, sino análoga. Por lo demás, este concepto de la analogía se desarrolla con plena exactitud en el artículo. *J. Solano, S. I.*

Bordoy-Torrents, D. Pedro: *Introducción al estudio de la Cuarta Vía de Santo Tomás.* CT, 61 (1941, II), 273-284.

Expone diferentes maneras cómo en los tiempos recientes se ha interpretado y estimado este argumento. Unos, lo omiten como inválido; otros, lo admiten reduciéndolo al de causalidad: porque si hay diferentes grados de perfección, todos limitados, luego son contingentes; mas lo contingente es pro-

ducido por el ser necesario; luego existe el ser necesario, como causa primera y como infinito.

El mismo autor escribe otro artículo en la misma revista (t. 63, pp. 30-43), titulado "Estudios sobre la cuarta vía". Describe las formas que ha revestido este argumento desde Platón hasta Santo Tomás; y pretende que, según Santo Tomás, este argumento es plenamente independiente de toda consideración de causalidad eficiente, y que sólo se funda en el principio de que lo más y lo menos en alguna perfección solamente se puede concebir por aproximación a un máximo de ser: verdad y perfección; de donde se sigue que, habiendo tantas perfecciones que admiten más y menos, se ha de afirmar que hay una verdad, una perfección y un ser máximo, el cual es Dios. No advierte el autor que los mismos tomistas están desacordes en la interpretación y valoración de este argumento; pues hay tomistas famosos que piensan que el argumento de los grados no vale si no es reduciéndolo al argumento de causalidad, como Carpenter, Garrigou-Lagrange, Sertillanges. *J. Hellín.*

GILLÓN, P. L., B. O. P.: *Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás.* CT, 63 (1942), 329-341.

Para la criatura racional es posible y obligatorio el amor de Dios sobre todas las cosas; y por tanto, sobre sí misma. Este modo de tendencia hacia Dios se consideraba antes como una peculiaridad de la criatura racional, y no como la norma del ser contingente en cuanto tal. Se decía que *natura curva est*, y que, por esta causa, busca en todo su propio interés; en el hombre, distinguían el ser como naturaleza y el ser como racional; como naturaleza, busca siempre su propio bien; mas como intelectual, puede y debe amar más a Dios que a sí misma. Santo Tomás extiende a todo ser contingente la tendencia a Dios con preferencia a sí mismo; y así, la tendencia de la criatura racional hacia Dios con preferencia a sí misma no es una excepción del modo como todos los seres tienden a Dios, sino que es simplemente la enunciación, en forma de obligación, de la ley general de todo ser.

Y, ¿cómo fundamenta Santo Tomás esta tendencia del ser contingente hacia Dios con preferencia a sí? En el comentario a las sentencias, se apoya en que la parte ama al todo con preferencia a sí misma; pero más tarde justificó su aserto con el principio *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Las criaturas aman (tienden insensiblemente) a su propio bien; luego, amarán con más vehemencia aquello por lo cual es bueno y amable aquello que aman; pero Dios es aquello por lo cual es bueno y amable tanto el objeto particular a que tienden, como su mismo ser; luego la criatura ama a Dios con más vehemencia que a los bienes particulares a los cuales atiende, y más que a sí misma. *J. Hellín.*

PUIGREFAGUT, RAMÓN, S. J.: *Valor apologético del segundo principio fundamental de la termodinámica. El argumento entropológico de la existencia de Dios.* EstEcles, 18 (1944), 443-500.

El lector encontrará en este artículo una información clara, breve y documentada del sentido, alcance y desarrollo histórico de la teoría entropológica, su problemática en conexión con las tesis cosmológicas y teológicas y su

valoración muy discutida en el aspecto físico y sobre todo filosófico. Puigrefagut fija al fin su posición: no es un argumento apodíctico, pues su base no pasa de una hipótesis científica; no es un excelente argumento *ad hominen*, apologético para aquellos que suscriben la teoría física, argumento auxiliar y complementario, a manera de confirmación, de manifiesta utilidad. En su valoración absoluta hay que venir, después de siete siglos, a la posición de Santo Tomás: el origen temporal del mundo, como hecho histórico, *sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest.* *L. Martínez Gómez.*

ZARAGÜETA, JUAN: *Acerca del problema de Dios.* Escorial, 13 (1943), 27-53.

Este artículo está escrito con motivo del libro de Julián Marías, *La filosofía del P. Gratry*. El doctor Zaragüeta, después de reseñar la obra de Marías, hace notar las aparentes insuficiencias de Gratry en orden a problemas importantísimos de la filosofía. Estas insuficiencias—dice—son solidarias del pensamiento lógico fundamental del célebre oratoriano (pp. 27-30). Con esta ocasión el doctor Zaragüeta expone brevemente el método "inductivo" de Gratry (pp. 30-32) y pasa a tratar del tema culminante de este filósofo. Con ello desarrolla—es la parte básica del artículo—el gran problema de las *vías* conducentes al conocimiento de la existencia de Dios y de su independencia o articulación mutua, habida cuenta de la especulación antigua y moderna sobre el particular.

Para sistematizar y enjuiciar tales vías, las divide en *dialécticas* (o *a priori*), *ontológicas* (o *a posteriori*) y mixtas (pp. 32-33). Según Zaragüeta, ni las primeras a que adhiere Gratry, ni las últimas son suficientes para una inferencia válida de Dios (pp. 33-37). Como, por lo demás, la "mostración" de Dios, fundada en el "sentido" o "contacto" divino, no puede tener lugar sino en caso de experiencias místicas (pp. 37-38), no resta sino la vía *a posteriori* a partir de los "seres reales y visibles", según su doble perspectiva, pasada o presente y futura (pp. 38-39). En realidad, la Creación "existente", *ea quae facta sunt*, conduce a Dios bajo el aspecto de *Primer Origen*, es decir, como Creador, Concurrente y Providente (pp. 39-47); la Creación "por hacer", *ea quae facienda sunt*, nos conduce también a Dios bajo la modalidad de *Ultimo Fin*, o sea como Base y Coronamiento del orden moral y como Término de nuestras aspiraciones (pp. 47-52).

"Si parte de lo dicho—termina diciendo el autor—pudiera sonar a crítica del pensamiento del P. Gratry, tómese en el sentido de integrarlo con otros en un sistema de teología racional libre de toda preterición, confusión o postergación injustificadas, que reconozca a cada una de las múltiples vías que nos conducen a Dios la virtualidad que le es debida en la jerarquía de todas ellas." *J. Sauret.*

CRONICA

R. P. Fr. Manuel Barbado, O. P.

El día 3 de mayo fallecía en Madrid el R. P. Manuel Barbado O. P., de merecido renombre en el campo de la psicología experimental. Había nacido el año 1883, en La Cortina (Asturias). Ya religioso, estudió Ciencias Naturales en la Universidad Central; Ramón y Cajal le contó entre sus mejores discípulos. Después de cortos años de magisterio en los colegios de su Orden de Almagro y Vera (Almería), fué enviado al *Collegium Internationale Angelicum*, de Roma, y allí enseñó desde 1916 Psicología experimental. Su labor de cátedra y su trabajo de investigación en el laboratorio por él mismo instalado en el citado Colegio, han sido objeto de admiración y aprecio por parte de los especialistas de todas las tendencias. El año 1940 vuelve a la Patria, requerido por el Ministerio de Educación Nacional para la dirección de los Institutos de Filosofía "Luis Vives" y de Pedagogía "San José de Calasanz", del recientemente creado Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Al mismo tiempo fué incorporado al claustro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central para regentar la cátedra de Psicología. La muerte le ha sorprendido cuando redactaba su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, de la cual ha pocos meses había sido elegido correspondiente.

La obra científica del P. Barbado es rica y profunda. Esperamos que el elenco completo de sus numerosos artículos será muy pronto dado a luz por los que más de cerca han colaborado con él. Recordemos siquiera aquí su "Introducción a la Psicología experimental", que ha merecido ser traducida al inglés, francés e italiano; de la segunda edición hizo cumplido elogio PENSAMIENTO en su primer número (pp. 99-103).

Descanse en paz el docto y virtuoso maestro.

Cursillo universitario de estudios lulianos (Palma de Mallorca, 1944-45).

Desde los días en que el Maestro Iluminado Ramón Lull recorría las universidades europeas en propaganda de su Arte Filosófico, el sino de estas doctrinas ha fluctuado siempre entre el entusiasmo de reducidos grupos de adeptos y la indiferencia casi general de los medios intelectuales. El fenómeno persiste hoy mismo. El nombre de Ramón Lull es celebrado literaria y oficialmente como el de un hombre genial, legendario; mas su obra, en algunos aspectos genialísima de hecho, es ignorada totalmente por el gran público de las aulas y de las letras. Felizmente la llama de este culto intelectual se mantiene en Mallorca gracias a un grupo de intelectuales, acreedores por ello a la gratitud y aplauso en nombre de la Iglesia, de la Patria y de la cultura, por las que tan fervorosamente luchó el B. Maestro.

El año 1935 se fundó en Palma de Mallorca la Escuela Lulística (Hogar de Estudios Medievales), y el de 1943 recibía su constitución canónica por decreto del Excmo. y Rvmo. Dr. D. José Miralles Sbert, Arzobispo-Obispo de Mallorca. La Escuela Lulística concede a sus alumnos después de la asistencia a tres cursos monográficos y de la presentación de un trabajo escrito, el título de Profesor; título, completado con el de Maestro, que se concede asimismo a otras personas, distinguidas por sus estudios lulianos, entre las cuales se cuentas ya varias de alto renombre internacional.

Cada año, fuera de otros actos culturales, organiza la Escuela Lulística un cursillo universitario, en el que se van repasando puntos de especial interés en la investigación luliana El del presente curso vió inscritos a casi un centenar de oyentes. He aquí el cuadro de las principales lecciones.

Don José Font y Trías (Catedrático del Instituto "Ramón Lull"). Filosofía luliana:

I. Génesis y planteamiento de la filosofía luliana.—II. El eje central de la filosofía luliana.—III. Sentido y carácter de esta filosofía.

R. P. Mauricio de Iriarte, S. I. (Doctor en Filosofía por la Universidad de Bonn). Caracterología de la persona y obras lulianas: I. Ontogénesis y constitución del carácter del B. Lull.—II. Su temperamento, afectividad, tendencias, valoraciones.—III. Su pensamiento y actividad literaria en función de su carácter

Dr. D. Joaquín Carreras y Artau (Profesor de Filosofía en la Universidad de Barcelona). Historia del lulismo; tres momentos culminantes: I. El lulismo europeo renacentista.—II. El lulismo en la España de los Austrias.—III. El lulismo en la filosofía europea de los siglos XVII y XVIII.

R. P. Miguel Tous Gaya, T. O. R. (Paleógrafo-Archivista de la ciudad del Vaticano). Las ediciones críticas de las obras originales del "Doctor Iluminado".

R. P. Gabriel Seguí, M. SS. OO. (Doctor en Historia Eclesiástica por la Universidad Gregoriana). "La Real" y el "Procurador de infieles". Relaciones del Monasterio de "La Real" con el B. Ramón Lull (aneja exposición de una Biblioteca-Archivo).

"Balmesiana": Conferencias de primavera.

"Sobre filósofos contemporáneos e historia de la Filosofía". Tal es el subtítulo del programa general del curso de conferencias celebrado este año por *Balmesiana* en los días 26 y 28 de abril y 2, 5 y 9 de mayo.

Don Jaime Bofill, Catedrático de Filosofía, disertó sobre *Un escándalo intelectual. A propósito de la obra de Luis Rougier, "La scolastique et le thomisme"*. Estudia el problema escolástico: ventajas que la filosofía y la teología reportan de su unión; consecuencias de la secularización del pensamiento moderno, tanto en el orden especulativo como en el social. Examina después la posibilidad actual del retorno a la escolástica sobre una precisa delimitación del tomismo. Hace, finalmente, muy acertada crítica de Rougier: este autor confunde, lamentablemente, particularidades de escuela con la medula perenne y fecunda del saber escolástico.

El P. Roig Gironella habló de *Ortega Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida*. De la obra de Ortega, el P. Roig analiza sus aspectos más sustanciales: raciovitalismo, perspectivismo, historismo... El Dr. D. Ramón Roquer Profesor de Filosofía de la Universidad de Barcelona, dirigió también su atención a la filosofía contemporánea; el tema de su conferencia fué *Algunos aspectos del existencialismo contemporáneo*.

El Catedrático Dr. D. Pedro Font y Puig estudió los *Homologismos entre el pensamiento filosófico indio y el griego*. Del contenido de tan interesante disertación dará alguna idea el guión de la misma: "Apariencia y ser; ser y devenir; multiplicidad y unidad; necesidad y contingencia. La esencia y el principio de las cosas. Eros (Kama) principio. Doctrina psicológica y moral, y el destino del alma. Atomismo y hedonismo. El acosmismo. El ansia de revelación. Castas y clases, etc."

Cerró el ciclo de conferencias el Sr. D. Tomás Carreras y Artau, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona, con documentado estudio sobre *Ramón Sibiuda (Sabunde) y sus influencias sobre Montaigne y Pascal*. Después de fijar la posición de Sabunde en la filosofía medieval, especialmente en la historia del lulismo, el Dr. Carreras presenta la arquitectura y contenido doctrinal del *Liber creaturarum;* las claras influencias ejercidas por la obra de Sabunde en los *Essais*, de Montaigne, y en las *Pensées*, de Pascal, son, finalmente, valoradas en su justo precio y significado.

Nueva publicación.

Ha aparecida el primer número de la *Revista Portuguesa de Filosofía* publicada bajo el patrocinio del Instituto de Filosofía Beato Miguel Carvalho, que regenta la Compañía de Jesús en la ciudad de Braga. En este primer número (Janeiro, março 1945) se nos ofrecen los siguientes artículos: *Conhecimento e ser*, por Cassiano Abranches; *O racionalismo aprioristico nas ciencias sociais*, por João Ameal; *Para historia*

do cartesianismo entre os Jesuitas portugueses do século XVIII, por Domingos Mauricio; *Da psicologia à teodiceia*, por Diamantino Martins; *Francisco Sanches e o problema da sua nacionalidade*, por Severiano Tavares. Inéditos y documentos, crónicas y abundante información bibliográfica completan el sumario.

PENSAMIENTO saluda cordialmente la nueva publicación y se promete de ella, a juzgar por tan magníficas primicias, los mejores frutos de ciencia filosófica para mucho bien de la cultura católica y creciente prestigio de las letras portuguesas.

LIBROS RECIBIDOS

AZPIAZU, JOAQUÍN: *La moral del hombre de negocios*. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1945. 701 pp.

BRUGALORA, MARTÍN: *La recristianización de las empresas*. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1945.

ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO: *El hegelismo jurídico español*. Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1944. 148 pp.

GALÁN GUTIÉRREZ, EUSTAQUIO: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*. Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1945. XII-232 pp.

— *Concepto y misión de la filosofía jurídica*. Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1944. 136 pp.

HERNÁNDEZ-GIL, ANTONIO: *Metodología del Derecho. Ordenación crítica de las principales direcciones metodológicas*. Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1945. XVI-400 pp.

Miscelánea Comillas. Vol. III: *Dos Memoriales inéditos del Beato Juan de Avila para el Concilio de Trento*. Edición preparada por el R. P. Camilo Abad, S. I. Comillas, Universidad Pontificia, 1945. XXXVI-176 pp.

THOMAS, LOTHAR: *Geschichte der Philosophie in Portugal Ein Versuch*. I Bd. Lisboa. Imprensa Barreiro, Rua Vitor Bastos, 51, 1944. 306 pp.

TRUYOL SERRA, ANTONIO: *El Derecho y el Estado en San Agustín*. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1944. 198 pp.

ZUBIRI, XAVIER: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Editora Nacional, 1944. 566 pp.

REVISTAS EXTRACTADAS

(BARNA = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid)

	Abside (México).
Al-An	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Sociedad Argentina de Criminología (BA).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (París).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial. M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma),
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
EstLit	La Estafeta Literaria (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (Salamanca-M).
FascBibl	Fascículos de la Biblioteca (BA).
Greg	Gregorianum (Roma).
InvPro	Investigación y Progreso (M).
	Jurídicas y Sociales (BA).
JaSchweizPhilGes	Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft.
KS	Kant-Studien (Leipzig).
	Mercurio Peruano (Lima).
Ort	Ortodoxia (BA).
PhJahrb	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
	Psicotecnia (M).
RazFe	Razón y Fe (M).
	Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales (Santa Fe. Argentina).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (París).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad de Oviedo.
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
Schol	Scholastik (Valkenburg-Holanda),
	Sustancia (BA).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).